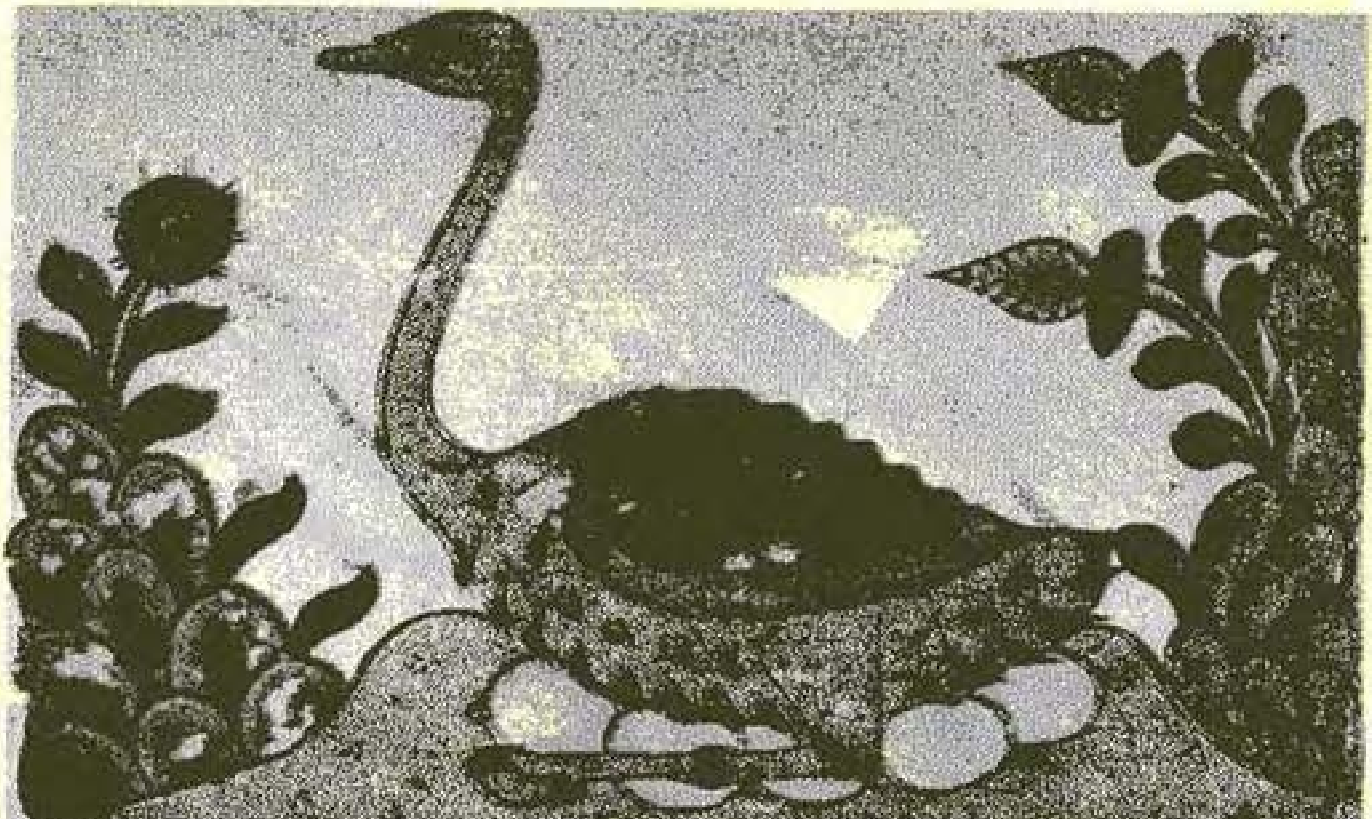
المورد

مجلة تراثية فصلية محكمة

المجلد التاسع عشر العدد الثاني ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠م

الطبري تحصيله الثقافي

تاريخ الفن الاسلامي



المورد

مجلة تراثية فصلية

تصدرها وزارة الثقافة والاعلام - دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد - الجمهورية العراقية
رئيس مجلس الادارة الدكتور محسن جاسم الموسوي

المجلد التاسع عشر
صيف ١٩٩٠
العدد الثاني

رئيس التحرير: موسى كريدي

سكرتيرة التحرير: هدى شوكة بهنام

• عنوان المجلة : بغداد - اعظمية . ص.ب ٤٠٣٢ - تلكس ٢١٤١٣ تلفون ٤١٣٦٠٤٤ - الجمهورية العراقية .

المحتوى

قواعد النشر في «المورد»

١ ـ تُعنى «المورد» بنشر كل ما يتصل بالتراث العربي ـ الاسلامي: نصوص محققة، دراسات، فهارس المخطوطات، التقارير المتعلقة بالنشاط التراثي، عرض ونقد الكتب المحققة والمؤلفة حديثا حول التراث.

٢ ـ يُفضّل أن تكون المادة المرسلة الى المجلة: مطبوعة على الآلة الكاتبة. أو مكتوبة بخط واضح.

٣ ـ أن تُرفق بالبحث أو المادة المحققة الرسومُ والأشكال اللازمة وصفحات مصوّرة من المخطوط المحقق، على أن تكون واضحة ويسهل إعادة استنساخها في المجلة. ولا تُقبل مادة مُحقّقة بدون هذه المصورات للمخطوط.

٤ ـ لاتقبل «المجلة» بحثاً أو مادة محققة سبق نشرها، كلاً أو جزءاً الا اذا اعتمدت نصاً جديداً يغني النص الاول أو يصحح ما ورد في النص الاول أو يضيف عليه.

٥ ـ الكاتب أو المحقق، ملزم بمراعاة الشروط العلمية المعروفة في كتابة البحث وأصول التحقيق.

٦ ـ تُحال البحوث والنصوص المحققة الى خبير مختص أو اكثر للبت في صلاحيتها النشر من حيث جدتها، وأصالتها، وقيمتها: علمياً، منهجياً.

٧ ـ يبلغ الكاتب أو المحقق بالموافقة على النشر أو الأعتذار عنه. بعد المداولة بين رئاسة التحرير والهيئة الأستشارية، وفي ضوء تقرير الخبير.

٨ ـ يأخذ البحث أو النص المحقق دوره في النشر، ويُرتّب عند النشر، حسب حاجة المجلة ولأعتبارات خاصة فنيّاً وموضوعياً.

٩ ـ ما يُرسل الى المجلة لايعاد سواء نُشر أم لم يُنشر.

١٠ ـ يُفضل أن يرفق الباحث او المحقق، خلاصة لا تزيد عن الخمسة أسطر، باللغة الانكليزية ـ إن أمكن ـ أو باللغة العربية.

١١ ـ يستحسن أن لايزيد حجم البحث عن ٢٥ صفحة قطع كبير، والنص المحقق بحجم يمكن نشره دفعة واحدة.

الطَّبَرِيُّ : تَحْصِيلُهُ الثَّقَافِيّ
٢٢٤ - ٣١٠هـ / ٨٣٩ - ٩٢٣ م

بقلم الاستاذ

كلود جيليو ـ Claud GILLIOT

أستاذ الفكر الاسلامي في جامعة

AIXEN PROVENCE

ترجمة

محمد خير البقاعي

جامعة لويس لومير ـ ليون الثانية

١٤١٠ هـ / ١٩٨٩ م ـ ١٩٩٠ م

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المترجم

صدر البحث الذي نقدمه اليوم لقرّاء العربية في العددين الثالث والرابع من المجلد السادس والسبعين بعد المئتين من المجلة الآسيوية لعام ١٩٨٨ م . وهو فصل في أُطروحة بالغة الاهمية لانها يحدود علمي أوّل دراسة جامعة عن الطبري(*) .

استفاد المؤلف من الدراسات التي سبقت والتي عرضت لجوانب مختلفة من نشاط أبي جعفر الطبري تشهدُ بذلك الحواشي الغنية والجامعة التي سيجدها القارىء في التذييل على البحث . ويبدو أثر المدرسة الاستشراقية الألمانية في الاحاطة بموضوع البحث إحاطة لا تترك شاردة ولا واردة ولا عجب إنْ علمنا انّ المؤلف على اطلاع واعٍ بما أنتجته المدرسة الالمانية في هذا المجال يُساعده في ذلك اتقانه التام للُغة الالمانية .

لقد أردت بنقل هذا البحث الى العربية اعطاء القارىء العربي نموذجاً من المباحث التي تتناول التراث العربي عند المستشرقين اليوم . وحاولت ان أُعيد النصوص العربية التي ترجمها المؤلف الى الفرنسية بلُغة المصادر التي أخذ عنها وخصوصاً كتاب معجم الادباء لياقوت الحموي . واستعملت في بقية النص لُغةً تقترب من لغة كتب التراجم واستخدمت أساليبهم في التعبير ومصطلحاتهم التي تتردّد في كتبهم وعرّبت بعْض الرموز التي استخدمها المؤلف بأمثالها في العربية فالرمز ((M)) الذي يشير الى شيخ من شيوخ الطبري في النص الفرنسي أصبح في النص العربي « ش » ، اما أسماء الكتب فقد اتبعت المؤلف في الإشارة الى مختصر كل منها عند أوّل ذكر للكتاب . ولم أقِفْ امام النص وقفة الناقل المطمئن بَلْ راجعت ما رأيته بحاجة لمراجعة وشرحت ما رأيته بحاجة الى شرح ووضعت كُلّ ذلك في الحاشية بين معقوفتين [ ] وميّزته بكلمة : المترجم فليعلم . وصَحَّحْتُ بعض أخطاء الطبع في الاصل أو بعض التصحيفات التي تَسَلَّلَت الى نَصّ البحث عبر مصادره في بعض الاحايين . وسيكتمل هذا البحث بصدور آخر خَصّصه المؤلف لكتب الطبري وسنحاول ترجمته لينم بذلك جانب من جوانب حياة الطبري وتحصيله العلمي .

وما أرجوه أن يجد المهتمون بهذا الضرب من المباحث ما يشفي غُلّتهم ويأخذ بيدهم الى نتائج اخرى تساهم في إعطاء علماء العربية حقهم وفي وضعهم في المكان الذي يستحقونه في تاريخ العلوم الانسانية بعَدْلٍ وبعيداً عن أهواء التعظيم أو التصغير ، فإنْ أُفْلِحْتُ فهي الغاية والمنتهى وإلاّ فإنّ « مبلغ نفْسٍ عُذْرَها مثل مُنْجح » . والله من وراء القصد .

• من الدراسات الجامعية الجامعة التي تناولت الطبري مفسراً ومؤرخاً ونحوياً ولم يشر اليها مترجم هذا البحث ، نذكر :

١ ـ السيد احمد خليل : الطبري المفسر . رسالة دكتوراه ، غير منشورة في قسم اللغة العربية بكلية الاداب ـ جامعة القاهرة ١٩٥٣ .

٢ ـ محمود محمد السيد شبكة : محمد بن جرير الطبري ومنهجه في التفسير . رسالة دكتوراه غير منشورة ، في كلية اصول الدين بجامعة الازهر ، القاهرة ١٩٧٦ .

٣ ـ زكي فهمي : الطبري النحوي من خلال تفسيره . رسالة دكتوراه غير منشورة في قسم اللغة العربية بكلية الاداب ـ جامعة بغداد ١٩٨٤ .

٤ ـ عبدالرحمن حسين العزاوي : الطبري السيرة والتاريخ ، رسالة دكتوراه منشورة ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٩ .

(المورد)

نَصّ المقالة

[٢٠٣] في شهر ربيع الأول من عام واحد واربعين بعد المئتين للهجرة الموافق لشهر تموز من عام خمسة وخمسين بعد الثماني مئة للميلاد أو في الشهر الذي يليه ، دخل بغداد شابٌ في ميعة الصِّبا ، إذْ لَمْ يكن له من العمر إلا ثمانية عشر ربيعاً . كان اسمه : محمد بن جرير بن زياد الطبري* .

وصل بغداد وفي نيّته متابعة دروس الإمام أحمد بن حنبل في الحديث والفقه ولكنه عَلِمَ لدى دخوله عاصمة الخلافة بموت ابن حنبل الذي كان قدْ عزف عن الإقراء مُدّة قبل وفاته . وتُعَدُّ هذه الفترة من حياة الطبري خاصة من خواص التحصيل الثقافي التقليدي في ذلك العصر ، فَلَمْ يكن المهتمون يترددون في القيام برحلة طويلة سعياً للقراءة على عالم مشهور .

ونأمل أنْ نستطيع في الصفحات المقبلة تقديم معلومات دقيقة عن نشاط أبي جعفر الطبري الذي قاده من مسقط رأسه « آمُل » في طبرستان الى العراق ثم الى مصر مروراً ببلاد الشام . وقد راح وجاء غيرما مَرّة في هذه الأنحاء(١) .

[٢٠٤] ولَمّا كان لتلك الرحلات أثَرٌ لا جدال حوله في بناء شخصية الطبري الثقافية فإنّه من الأهمية بمكان تَتَبّع المراحل الرئيسة لتحصيله في الفروع المتنوعة للمعرفة . وتظل الدراسة التي كتبها ميشيل دي جويه Michel-Jan DeGoeje ، والتي أظهرها للناس باللاتينية عام ١٩١٠ في مقدمة طبعة تاريخ الرسل والملوك للطبري ، أفضل ما كُتِبَ في هذا الموضوع حتى يوم الناس هذا سواء بالعربية* أمْ باللغات الأوربية .

وعلى ذلك فإنّ بعض الجوانب المهمة في تحصيل الطبري الثقافي بحاجة الى إيضاح ؛ وذلك بالنظر ـ أو بإعادة النظر ـ في التراجم التي خَصّته بها المصادر القديمة .

وإنّ تَفَحّص سلاسل الاسناد التي تَتَرَدّد غالباً في تفسيره وفي تاريخه وفي الموجود من كتابه اختلاف الفقهاء وفي القسم المطبوع من كتابه تهذيب الآثار يُمكن أنْ يَدُلّ المؤثرات الثقافية التي أثّرت فيه ؛ ذلك أنّ الحلقة الأولى من هذه السلاسل مُسْنَدة عادة الى أحد شيوخه .

وتعرض التراجم فضلاً عن المعلومات حَوْل رحلاته وشيوخه الى فترات نجده فيها على اتصال ببعض العلماء الذين لَمْ يَخُصّوه بالدرس في مجالات الحديث والتفسير والفقه وإنّما كان له معهم لقاءات وخصوصاً في العراق ومصر أمثال أبي حاتم السجستاني وأبي الفرج الأصبهاني الذي حضر دروس الطبري . وقد حصل أنّه أقام في كنف بعض الخلفاء العباسيين ومُتَنَفّذيهم .

بيد أنّ تلك التراجم وحدها لا تكفي لاعطاء صورة عن الأساس الثقافي لمؤلفنا لأنها في واقع الأمر تهتم بالرواية وبالحديث وبالقراءات القرآنية وبالتفسير ؛ فنحن مثلاً لا نكاد نجد للطبري ذكراً في طبقات اللغويين والنحاة إذا استثنينا إنباه الرواة للقفطي على أنّه كان نحوياً متمكّناً فقد سكتت بقية كتب طبقات النحاة واللغويين عن ذكره . وقد بيّنّا في مكان آخر عناصر تحصيله في اللغة وفي الأدب وفي الشعر وأسباب سكوت كتب الطبقات عن ذكره(٢) . ففي مجال النحو مثلاً يستشهد الطبري بفقرات كاملة من كتاب معاني القرآن للأخفش ، وللفرّاء أو من كتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة .

وخلاصة القول : إنَّ كتب التراجم لم تُفرِّق بين الشيوخ الذين أكثر الطبري في النقل عنهم وبين أولئك الذين لم يروِ عنهم إلّا بعض الاحاديث وسنحاول توضيح هذا الجانب قدر المستطاع(٣) .

١ - تحصيله الثقافي في مسقط رأسه

بدأ ابو جعفر في تحصيل العلم كما يخبرنا بذلك هو نفسه في سن مبكرة في مدينة آمل مسقط رأسه ، فقد حفظ القرآن في سن السابعة ، وكان في التاسعة ينسخ الحديث في حلقات الشيوخ الذين كانوا ينظرون بعد ذلك فيما كتب(٤) . ولم تحفظ لنا كتب التراجم من شيوخه في هذه المرحلة إلّا اسم شيخ واحد هو :

ش ١ - المثنى بن ابراهيم الآملي(٥) : ولا نجد لهذا الرجل الذي ينقل الطبري آراءه في التفسير وخصوصاً السور من ١ الى ٩٦(٦) ، ذكراً في كتب الاعلام . وما يُركَنُ اليه أنَّ الطبري اخذ عنه في طبرستان وبالتحديد في آمل أو في الجبال وبالتحديد في الري . [٢٠٦] وتحوّل الطبري بعد ذلك الى الري لِيُتمّ تحصيله . ولدينا عن هذه المرحلة قَدْر أكثر من المعلومات . ويُذكر من شيوخه في هذه المرحلة :

ش ٢ - محمد بن حُمَيد الرازي (ت . في بغداد ٢٤٨ هـ / ٨٦٢ م) كان شيخ الطبري في الحديث وفي التفسير . وروى عنه الطبري مغازي ابن اسحاق برواية سلمة بن الفضل الرازي (ت. ١٩١ هـ / ٨٠٦ م) ولم يكن سلمة هذا ثقة عند علماء الحديث فقد أخذوا عليه أنّه كان يُغيِّر الأسانيد وأنّه كان ينسب لعلماء الري أحاديث هي في حقيقة الامر لأهل الكوفة والبصرة بلْ إنّه كان من أصحاب المقلوبات(٧) .

وكان الطبري وبصحبته عدد من طلاب العلم يتنقلون بين الري يحضرون فيها دروس ابن حُمَيد وبين قرية قريبة منها وربما كانت قرية : «دولاب» ليسمعوا فيها حديث :

ش ٣ - أحمد بن حمّاد الدولابي وما يذكره ياقوت نقلاً عن أحمد بن كامل (تلميذ الطبري مات في سنة ٣٥٠ هـ / ٩٦٠ م) بخصوص الدولابي هذا فيه نظر . فبحسب ابن كامل هذا يكون الطبري قد تلقى كتاب المبتدأ والمغازي لابن إسحاق برواية سلمة بن الفضل عن الدولابي بطريق الكتابة (كتب عن) وقَدْ بنى الطبري تاريخه على أساس هذا الكتاب ، ونحن لا نجد في تاريخ الطبري ، إلّا أنْ يكون سهواً منّا ، سوى رواية واحدة تَصْعَدُ الى الدولابي هذا . ومن جهة اخرى فانّ مجاميع المؤلفات التي تشير الى رواية سلمة بن الفضل التي رواها حُمَيد لا تذكر ذلك عن الطبري ، ولَعَلّ ما جاء عند ياقوت استنتاج على غير أساس لابن كامل أو لياقوت ، ذلك أننا في الفقرة التي تسبق هذا القول نجد ابن كامل ينقل على [٢٠٧] لسان الطبري الذي يقول - بعد أن يذكر شيخه في الري ابن حُمَيد :

« قال : وكنا نمضي الى أحمد بن حماد الدُّولابي وكان في قرية من قرى الرّيّ بينها وبين الرّيّ قطعة ، ثم نعدو كالمجانين حتّى نصير الى ابن حميد فَنَلْحَقَ مَجْلِسَه » .

ولا ندري من المتحدث بعد هذا ؟ أهو ابن كامل أم ياقوت ؟ إذ يقول :

« وكتب عن أحمد بن حماد كتاب المبتدأ والمغازي عن سلمة بن الفضل عن محمد بن اسحاق وعليه بنى تاريخه » .

ومما لا شك فيه أنَّ الطبري مدين بالكثير لكتاب ابن اسحاق برواية سلمة ، ولكنْ ليس لدينا ما يسمح بالقول إنّه سمع هذا الكتاب على ابن حمّاد وكُلّ ما في الامر أنَّ في نص ياقوت خَلْطاً بين ابن حمّاد وابن حميد .

وحضر الطبري في الرّيّ دروساً اخرى كانت ذات أثر في نَشْأتِه الثقافية منها دروس :

ش ٤ - ابو زُرْعة الرازي (ت ٢٠٠ هـ / ٢٦٤ هـ - ٨١٥ م / ٨٧٨ م)(٨) الذي ولد في الرّي وزار بغداد عِدّة مرّات منها مرّتان سمع فيهما دروس ابن حنبل وذلك في عامي ٢٢٧ هـ و ٢٣٠ هـ ، وعاد الى الرّيّ عام ٢٣٢ هـ وبقي فيها حتّى موته .

هذا وقد تلقّى الطبري علم نَقْد الحديث الذي تبدو آثار إتقانه في مؤلفاته وخصوصاً تهذيب الآثار [٢٠٨] مع صديقه

أبي حاتم الرازي (١٩٥ هـ ـ ٢٧٧ هـ / ٨١١ م ـ ٨٩٠ م) الذي يُعَدّ واحداً من أَجَلّ علماء هذا العلم .

ويشير ابن النديم الى شيخ من شيوخ الطبري في الفقه وهو :

ش ٥ ـ أبو مقاتل ، وقد درس الطبري عنده « فقه أهل العراق » وهي عبارة تشير عادة الى أصحاب مذهب أبي حنيفة ، كتلاميذ محمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩ هـ / ٨٠٥ م) على سبيل المثال . ولم نستطع تحديد هوية أبي مقاتل هذا ، ولعلّ المقصود على وجه الرجحان هو محمد بن مقاتل الرازي الحنفي (ت ٢٤٢ هـ / ٨٥٦ م) تلميذ الشيباني وفي هذه الحالة يجب أنْ نقرأ في نَصّ ابن النديم : ابن مقاتل بدلاً من أبي مقاتل(٢) .

وتحوّل الطبري بعد انتهاء هذه المرحلة الأساسية والمتممة لنشأته الثقافية في مسقط رأسه وفي الجبال المجاورة الى بغداد آملاً حضور دروس أحمد بن حنبل ، ولكنَّ الأمر جاء على خلاف ذلك وعلى ذلك فإنّه ظلّ في عاصمة الخلافة عدة أشهر يتردد الى دروس بعض العلماء ثم تحوّل بعد ذلك الى البصرة ثم الى واسط فالكوفة وكُلّ ذلك سعياً لاستكمال معارفه . وكانت إقامته في الحواضر الثلاث بين عامي ٢٤١ هـ و ٢٤٣ هـ .

ش ٦ ـ أحمد بن ثابت بن عتاب الرازي ، لا نجد له ذكراً في عداد شيوخ الطبري ، وليس لدينا كثير شيء عنه على أنّه أكثر الشيوخ تَرَدّداً عند الطبري في روايته المغازي وتاريخ الخلفاء لأبي معشر بالإسناد التالي : أحمد بن ثابت الرازي / مجهول / عن أبي مَعْشر . [٢٠٨] وأرى أنّ الطبري حضر دروسه في الرّيّ . ويحسب ابن حاتم فإن « أحد لا يشك أنّ الرازي كان كذّاباً » ولم يمنع انقطاع إسناده الطبري من الاستشهاد به بكثرة وخصوصاً في ذكر امراء الحج(١٠) .

٢ ـ الطبري في البصرة

لا تُعطي القائمة التي يذكرها ياقوت(١١) لشيوخ الطبري البصريين إلّا صورة باهتة عن نشاطه كطالب في الحاضرة الاسلامية ويمكن استكمالها بالاعتماد على معلومات نجدها عند الحديث عن لقاءاته هناك وفي بعض الأحداث التي ينقلها أصحاب كتب التراجم ونذكر في عداد شيوخه المصرح بهم :

ش ٧ ـ محمد بن موسى الحرشي البصري (ت ٢٤٨ هـ / ٨٦٢ م) روى عنه الحديث ، وهو مذكور مرّة واحدة في الأقسام المطبوعة من تهذيب الآثار ، وثلاث مَرّات في التاريخ وفي عدة مواضع من التفسير وهذا يعني أنّه لم يترك أثراً كبيراً في نشأة الطبري(١٢) .

ش ٨ ـ والأمر نفسه فيما يخص أبا عمر عمران بن موسى القزاز البصري (ت. بعد ٢٤٠ هـ / ٨٥٤ م) كان شيخاً للطبري في الحديث أيضاً(١٣)[٢١٠] .

ش ٩ ـ أبو عبدالله محمد بن عبدالأعلى الصنعاني البصري (ت ٢٥٤ هـ / ٨٥٩ م) روى عنه الطبري الحديث ، وحضر دروسه في التفسير ، وسمع منه كتاب المغازي لمعمر بن رشيد (ت ١٥٣ هـ / ٧٦٩ م)(١٤) .

ش ١٠ ـ ومِمّن ذكرهم ياقوت في عداد شيوخه :

بشر بن معاذ العقدي (٢٤٥ هـ / ٨٥٩ م) وَقَدْ روى عنه الطبري بإسنادٍ ، رجالُه بصريون ، كثيراً من أحاديث قتادة ، أكثر ذكره في التفسير(١٥) .

ش ١١ ـ أبو الأشعث أحمد بن المقدام البصري (ت ٢٥١ هـ / ٨٥٦ م) أو (٢٥٣ هـ) لم يترك أثراً كبيراً في مؤلفات أبي جعفر فهو يذكره ثلاث مرات في تهذيب الآثار ومرتين في التاريخ . ولَعَلّه من المفيد الاشارة أنّ أبا الأشعث هذا كان معروفاً بالوضع مما جعل أبا داود السجستاني (٢٧٥ هـ / ٨٨٨ م) يَعْدِلُ عن رواية حديثه وَقَدْ ذكره ابن حبان في الثقات على أنّه كان يُعَلِّم المجون(١٦) .

ش ١٢ ـ أبو بكر محمد بن بشار العبدي البصري (ت ٢٥٢٠ هـ / ٨٦٦ م) من الثقات روى أحاديثه الجماعة وقد تلقى عنه الطبري خصوصاً تفسير مجاهد(١٧)[٢١١] .

ش ١٣ ـ محمد بن المثنى الزّمِن (٢٥٠ هـ / ٨٦٤ م) ، أكثر الطبري في النقل عنه في التفسير وفي تهذيب الآثار(١٨) .

ش ١٤ ـ أبو حفص عمرو بن علي الفلاسي الباهلي الصيرفي البصري (ت ٢٤٧ هـ / ٨٦١ م) صاحب مسند وتاريخ ، روى عنه الطبري في مسند ابن عباس من تهذيب

الآثار ستة عشر حديثاً ، وفي التاريخ تسعة أحاديث ، ونجده في التفسير ولكن ليس في الأسانيد الكثيرة التردد[illegible] .

ش ١٥ ـ أبو علي (أبو محمد) الحسن بن قزعة الخُلْقاني البصري (ت ٢٥٠ هـ / ٨٦٤ م) ذكره الداودي أيضاً ولا نجد له ذكراً في تهذيب الآثار ولا في التاريخ ، وآثاره في التفسير ضئيلة[illegible] .

هذا أهَمُّ ما تبوح به كتب التراجم حَوْل شيوخ الطبري في البصرة ، على أنّه من الممكن إكمال المعلومات عن نشاط الطبري المدرسي في حاضرة العراق [٢١٢] فنحن نَعْلَمُ أنّه كان للطبري اتصال بأبي حاتم السجستاني (٢٥٥ هـ / ٨٦٩ م) وهو لغوي ونحوي وعالم قراءات له كتاب في إعراب القرآن ، ويُرْوى أنّ الطبري سأله عن حديث الشعبي (عامر بن شراحيل ت ١٠٣ هـ / ٧٢١ م) وهو محدث وفقيه والحديث موضع السؤال كان يخصّ القياس ، ويُقال إنّ أبا حاتم أخبره بهذه المناسبة باشتقاق طبرستان ، ولا يكفي هذا الخبر الوحيد لنجعل من الطبري تلميذاً لأبي حاتم إلاّ أننا نعلم أنّ أبا حاتم كان تلميذاً للأخفش الأوسط (ت ٢١٥ هـ / ٨٣٠ م) ، وأنّ له تعليقات على مؤلفات الأخفش ، وينسحب الأمر على كتاب مجاز القرآن لشيخه أبي عبيدة (ت ٢٠٧ هـ / ٨٢٢ م ، أو ٢١٣ هـ) ولنا أن نتساءل عن مدى استفادة الطبري من معرفة أبي حاتم بكتاب معاني القرآن للأخفش وكتاب أبي عبيدة وهما كتابان استفاد منهما الطبري في تفسيره كُلّ الاستفادة[illegible] [٢١٣] .

وتوقف الطبري قبل وصوله الى الكوفة في واسط ، ولكنّ كتب التراجم لم تحفظ اسم مَنْ يمكن ان يكون الطبري قَدْ أخذ عنه هناك .

وأكثر الشيوخ المذكورين في تفسيره وفي تهذيب الآثار والتاريخ ممّن نجد في نسبتهم الواسطي دخلوا بغداد وبذلك فإنّه من الصعب القطع في أيّ المدينتين أخذ عنهم هذا بالاضافة الى أنّ أيّاً منهم لا يُمثّل مورداً مهماً من موارد الطبري في مؤلفاته[illegible] .

٣ ـ الطبري في الكوفة

دخل الطبري بعد إقامته القصيرة في واسط حيث كان قَدْ طار صيته مُقترناً بأسماء عددٍ من العلماء في مختلف ضروب العلم كأبي يوسف (ت١٨٢ هـ / ٧٩٨ م) الذي يذكره الطبري في كتابه اختلاف الفقهاء ، وكالشيباني (ت ١٨٩ هـ / ٨٢١ م) في الفقه ، وهشام بن محمد الكلبي (ت ٢٠٦ هـ / ٨٢١ م) في مختلف جوانب التراث العربي ، والسُّدّي الكبير (ت ١٢٨ هـ / ٧٤٥ م) في التفسير القرآني ، وأبو مخنف واحد من أوائل المؤرخين عدا عن الأصمعي وحمزة والكسائي في القراءات القرآنية ، وعن الفرّاء في النحو والتفسير[illegible] .

وتَلَقّى الطبري في الكوفة باديء ذي بدء الحديث برواية علمائها مثل :

ش ١٦ ـ أبو كُرَيْب محمد بن علاء الهمذاني (ت ٢٤٧ هـ / ٨٦١ م ، وله ٦٧ سنة) .

يُقال : إنّه روى ثلاث مئة الف حديث في الكوفة . وهو احدُ الذين اكثر الطبري في الرواية عنهم . وعلى تنوع طرق الاسناد التي تَصْعَدُ اليه في كتب الطبري المختلفة فإنّ هذا الأخير أخذ مروياته في التفسير التي تَصْعَدُ الى الضحّاك بن مزاحم (ت ١٠٥ هـ / ٧٢٣ م) والى قتادة بن دعامة السدوسي (ت ١١٨ هـ / ٧٣٦ م) . ولَمْ يكن الاتصال بهؤلاء العلماء أمراً سهلاً لكثرة من يَفِدُ اليهم من التلاميذ للقراءة والتحصيل ، وقد استطاع الطبري ذلك بعد أنْ تجاوز اختباراً تمثل في إظهاره حِفْظ بعض مرويات الشيخ التي كان قد كتبها من قبل .

ويُروى أنّه سمع من لفظه مئة ألف حديث .

وقَدْ كان أبو كُرَيْب واحداً من رواة كتاب المغازي لابن إسحاق يرويه عن يونس بن بُكَيْر (ت ١٩٩ هـ / ٨١٤ م)[illegible] [٢١٤] .

ش ١٧ ـ هناد بن السري بن مصعب (ت ٢٤٣ هـ / ٨٥٧ م) ، المشهر بالزهد (لَمْ يتزوج أبداً) كان من البكّائين ، وهو مؤلف كتاب في الزهد وصلنا في مخطوطتين على الأقل .

كان شيخ الطبري في الحديث وروى عنه في التفسير أيضاً ، وخمسة أحاديث في التاريخ أخذها مسند الى يونس بن بُكَيْر الذي روى عنه هناد وأبو كريب كتاب المغازي[illegible] .

ش ١٨ ـ اسماعيل بن موسى الفزاري (ت ٢٤٥ هـ / ٨٥٩ م) يُقال إنّه : ابن أخي السُدّي (ت ١٢٨ هـ / ٧٥٥ م) أخذوا عليه تشيّعه . روى عنه الطبري عدداً قليلاً من الأحاديث(٢٢) .

ش ١٩ ـ عَبّاد بن يَعْقوب الرّواجني الأسدي الكوفي (ت ٢٥٠ هـ / ٨٦٤ م) . وَقَدْ نقل ابن حبان حديثاً مرفوعاً الى النبي ﷺ بالاسناد التالي :

ابن حبّان عن الطبري (من المرجح أنّه صاحبنا) عن محمد بن صالح عن عباد . . . عن النبي (ﷺ) « إذا وَجَدْتُم معاوية على مِنْبري فاقتلوه »(٢٣) وقد امتنع ابن خُزَيْمة رفيق الطبري وصديقه عن النقل عن عباد بسبب غلوّه[٢١٥] . ونجد اسمه في التاريخ مرة واحدة وثلاث مرات في تهذيب الآثار وفي بعض المواضع من التفسير(٢٤) .

ولا يجب أن نعطي لاتصال الطبري بهذا الشيخ أهمية كبيرة في نشأته الثقافية ، إلاّ أنّه من المفيد القول : إنّ الطبري كان على معرفة بأحاديث علماء المذاهب المختلفة .

ش ٢٠ ـ عبدالأعلى بن واصل الأسدي (٢٤٧ هـ / ٨٦١ م) ، كان ثقة ، ونجد فيمن روَوا عنه أبا حاتم الرازي والترمذي والنسائي ، يذكره الطبري ثلاث مرّات في التاريخ وفي عَدَدٍ من المواضع في التفسير(٢٥) .

ش ٢١ ـ لقد روى الطبري في تفسيره عدداً من الأحاديث عن عُبَيد بن إسماعيل الهباري (ت ٢٥٠ هـ / ٨٦٤ م) وكذلك في تهذيب الآثار ؛ ونجد فيمن رَوَوْا عنه البخاري وأبا حاتم(٢٦) .

ش ٢٢ ـ أبو هَمّام الوليد بن شجاع (ت ٢٤٢ هـ / ٨٥٦ م) من المُضَعّفين ؛ روى عنه الطبري في التاريخ أربعة أحاديث ، وعدداً قليلاً في التفسير(٢٧) .

ش ٢٣ ـ تذكر كتب التراجم أنّ الطبري كان يحضر دروس سليمان بن عبدالرحمن الطلحي في القراءات (ت ٢٥٢ هـ / ٨٦٦ م) وكان الطلحي يقرأ بقراءة حمزة أخذها عن خلاّد بن خالد الكوفي (ت ٢٢٠ هـ / ٨٣٥ م) بالاسناد التالي :

سليمان عن خلاّد عن سُلَيم بن عيسى (ت ١١٨ هـ / ٨٠٣ م) عن حمزة بن حبيب الزّيات (ت ١٥٦ هـ / ٧٧٢ م)(٢٨) .

ش ٢٤ ـ لم تحفظ كتب الاعلام دائماً أسماء الشيوخ الذين كان لهم أهمية كبيرة [٢١٦] في نشأة عالِمٍ ما ؛ بل نجد فيها من هم أقلّ أثراً في ذلك ؛ فنحن نجد مثلاً أنّ تراجم الطبري في كتب الأعلام لا تذكر أبا محمد سفيان بن وكيع الجرّاح الرؤاسي الكوفي الذي يذكره الطبري أربعين مرّة في مسند ابن عباس ، وإحدى عشرة مرّة في مسند علي من تهذيب الآثار وثلاثين مرّة في التاريخ وفي مواضع كثيرة من التفسير وخصوصاً الأسانيد التي تعتمد بطريق والده الى مجاهد والى ابن جبير والى ابن عباس ، وكان له حظٌّ وافرٌ من الشهرة حتى نُسِبَتْ اليه كتب ليست في مستوى هذه الشهرة ؛ فيقال إنّ أحد ورّاقيه يحمل مسؤولية الاضطراب في بعض الأحاديث التي رواها(٢٩) .

٤ ـ الطبري في بغداد

لقد أتمّ الطبري تحصيله العلمي في بغداد وخصوصاً في الفقه ، تدلّ على ذلك القائمة الطويلة بأسماء الشيوخ الذين أخذ عنهم في حاضرة العباسيين .

ش ٢٥ ـ لَعَلّ أكثر ما أثّر في نشأة الطبري الثقافية هو بالتأكيد حضوره دروس الحسن ابن محمد بن الصباح الزعفراني (ت ٢٦٠ هـ / ٨٧٤ م) في الفقه الشافعي .

ونَسَخ الطبري في هذه الدروس كتاب الشافعي . وكان الزعفراني قد سمع رسالة الشافعي على الشافعي وبلفظه ؛ وكان يُعَدُّ أثبت رواة القديم [٢١٧] وسَيَستكمِلُ الطبري علمه بفقه الشافعية في الأقوال الجديدة أثناء إقامته في مصر(٣٠) .

ش ٢٦ ـ وقد كان له في عاصمة الخلافة شيوخ في الفقه الحنبلي لم تذكرهم كتب التراجم ونجدهم موزعين في مؤلفاتهم نذكر منهم على سبيل المثال :

محمد بن علي الحسن بن شقيق المروزي (ت ٢٥٠ هـ / ٨٦٤ م)(٣١) .

ش ٢٧ ـ وتجدر الاشارة في مجال الفقه الى داود بن علي بن

خلف الاصفهاني (ت ٢٧٠ هـ / ٨٨٤ م) وهو مؤسس المدرسة الظاهرية ، وقد كان في أوّل امره على مذهب الشافعي وحضر الطبري دروسه في الاصول والحديث ولعلّه شهد بعض مناظراته مع المعتزلة حول خلق القرآن ، وخصوصاً تلك المناظرة التي يذكرها ياقوت بين داود وأبي مجالد (أحمد بن الحسين الضرير المعتزلي) والتي جرت في واسط[illegible] . لقد لقي الطبري في بغداد عدداً كبيراً من الشيوخ وليس من تذكرهم كتب التراجم هم بالضرورة أولئك الذين تركوا في ثقافة الطبري أثراً بيّناً .[٢١٨]

ش ٢٨ ـ أبو يعقوب اسحاق بن أبي اسرائيل المروزي (ت ٢٤٦ هـ / ٨٦٠ م) .

يقال إنّه توفي سنة ٢٤٠ هـ / ٨٥٤ م ، ولمّا كان الطبري سمع منه في بغداد فإنّ وفاته كانت بعد ٢٤١ هـ وهو تاريخ أوّل إقامة للطبري في بغداد . كان ثقة في الحديث ولكنّ موقفه من قضية خَلْق القرآن جَرّت عليه غَضَب أحمد بن حنبل ، لأنّ المروزي كان من القائلين إنّ القرآن واقفي . وقد روى عنه الطبري عدداً قليلاً من الاحاديث . وبذلك نرى أنّ الطبري عاش في بيئة أحْتَدَمَتْ فيها المناظرات حول خلق القرآن كما رأينا ذلك عند الحديث عن داود الاصفهاني[illegible] .

ش ٢٩ ـ أبو جعفر أحمد بن منيع الاصمّ البغوي البغدادي (ت ٢٤٤ هـ / ٨٥٨ م) . .

من الشيوخ الثقات ، نقل عنه الطبري عدداً قليلاً من الاحاديث[illegible] .

ش ٣٠ ـ يَعْقوب بن ابراهيم الدورقي ، كان ذا صيت حسن عند أهل العلم بالحديث روى عنه الطبري كثيراً وخصوصاً ما يرويه عن ابن عُلَيّة (اسماعيل بن ابراهيم الأسدي ت ١٩٣ هـ / ٨٠٩ م) أو عن هُشَيم بن بشير (ت ١٨٣ هـ / ٧٩٩ م) . وهو مفسر ومُحَدّث وفقيه من شيوخ احمد بن حنبل ، وكان الدورقي مؤلف مُسْنَدٍ نَسَخَهُ الطبري مرتين كما يذكر ذلك الطبري نفسه في خَبَرٍ رُبّما يوضّح ضرورة ما ذكره محقق التفسير محمود محمد شاكر أمام ما يرويه الطبري من الأحاديث التي ، يتخذها المستشرقون وبطانتهم ممن يتسبون لأهل الاسلام مَدْرجة للطعن في القرآن . . . »[illegible] .

والخبر :

« قال رجل لأبي جعفر : إنّ أصحاب الحديث يختارون فقال : ما كنّا نكْتُبُ هكذا ، كَتَبْتُ مُسْنَد يعقوب بن ابراهيم الدَّوْرقيّ وتَرَكْتُ [٢١٩] شيئاً منه ولَمْ أعْلَمْ ما كتبت بِنّهُ ثم رَجَعْتُ لأضعَ الحديث موضعه وأصَنّفَهُ ، فبقي عليّ حديث كثيرٌ مما كَتَبْتُهُ وطال عليّ ما فاتني وكَتَبْتُ المسند كُلّه ثانياً ، والناس يختارون فربما فاتهم أكثر ما يحتاجون اليه أو نحو هذا الكلام » .

هذا الخبر غني بالمعلومات من وجهات نظر عديدة ، ليس حول آراء الطبري نفسه وإنّما حول الانتقال من الشفوية الى الكتابة ، فالتلميذ وإنْ كان لشيخه مُسْند فإنّه كان يأخذ منه ويترك بعض ما فيه ويعيد ترتيب ما أخذه ، هذا من جهة ، ومن جهة اخرى إنّ الكتابة هي فرصة للتنقيح والترك والإحكام .

وهذا يضع على سبيل المثال موضع التساؤل الطريقة الصارمة التي تَصَوّرها فؤاد سزكين في كتابة الحديث . ويُعطينا في النهاية فكرة عن اهتمام الطبري برواية أكبر عَدَدٍ ممكن من الاحاديث خوفاً من أنْ يسهو عَمّا فيه خير الأمّة . وهو لا يُكَلّف نفسه في التفسير نَقْد صحة ما يرويه كما فَعَل ذلك غالباً في تهذيب الآثار ، مما لزم أنْ ينبّه عليه الشيخ أبو فهر[illegible] .

ش ٣١ ـ الزبير بن بكّار (ت ٢٥٦ هـ / ٨٧٠ م) ذكره الداودي في شيوخ الطّبري ونجد له ذكراً في خمسة مواضع . ولعل الطبري سمع منه كتاب أنساب قريش ، ويمكن أن يكون قد استخدم كتباً اخرى للزبير كما توحي بذلك بعض الأفعال التي يستخدمها في النقل عنه مثل : قال ، روى ، ذكر . وقلّما يذكره الطبري في التفسير ، أمّا في تهذيب الآثار فهو مذكورٌ في أربعة مواضع من مسند عمر رضي الله عنه[illegible] . [٢٢٠]

ش ٣٢ ـ أبو أيّوب سليمان بن عبدالجبار الخياط البغدادي ، لا يُعرف تاريخ وفاته وهو من الشيوخ الذين ذكرهم الداودي ، وقليلاً ما يذكره الطبري[illegible] .

ش ٣٣ ـ أبو عبدالله احمد بن يوسف التغلبي (ت ٢٧٣ هـ / ٨٨٦ م) كانت له مكانة مميزة في النشأة

الثقافية للطبري لأنّه هو الذي كان يروي كتاب القراءات لأبي عبيد القاسم بن سلّام .

ش ٣٤ ـ محمد بن أبي مَعْشر نجيح بن عبدالرحمن السندي المدني البغدادي (ت ٢٤٤ هـ / ٨٥٨ م أو ٢٤٧ هـ / ٨٦١ م ، وله من العمر ٩٩ سنة) . روى للطبري حسب ما يذكره الذهبي كتاب المغازي لأبيه أبي معشر (ت ١٧٠ هـ / ٧٨٧ م) إلّا أنّ الطبري لا يذكر هذه الرواية في تاريخه . ولا نجد له ذكراً في التفسير ولا فيما وصلنا من تهذيب الآثار .

هؤلاء هم شيوخ الطبري الذين تذكرهم كتب التراجم ، ويمكننا أنْ نذكر آخرين منهم ممَّنْ ساهموا في نشأته الثقافية مثل :

ش ٣٥ ـ أحمد بن أبي خَيْثمة (أحمد بن زهير بن حرب ، ت ٢٧٩ هـ / ٨٩٢ م) [٢٢١] ، صاحب تاريخ للخلفاء ، سمع من مصعب بن عبدالله الزبيري (ت ٢٣٣ هـ / ٨٤٨ م) أنساب العرب يذكره الطبري في خمسة وستين مَوْضعاً في قسم عصر الخلفاء الراشدين من تاريخه .

ش ٣٦ ـ أبو الحسن علي بن داود بن يزيد الآدمي البغدادي القنطري (ت ٢٦٢ هـ / ٨٧٦ م أو ٢٧٠ هـ أو ٢٧٢ هـ / ٨٨٥ م) . يدين له الطبري بالكثير فقد روى عنه أشياء كثيرة في التفسير تُصعد الى ابن عباس بطريق صالح بن عبدالله بن صالح الجهني (ت ٢٢٣ هـ / ٨٣٨ م) .

ش ٣٧ ـ الحارث بن محمد بن أبي أسامة داهر التميمي البغدادي (ت ٢٨٢ هـ / ٨٩٥ م) روى عنه الطبري أشياء كثيرة في التفسير تَصْعَدُ الى مجاهد . صاحب مسند وكتاب في الخلفاء (كتاب الخلفاء) نَقَلَ الطبري في تاريخه منه بعض النصوص .

ش ٣٨ ـ أبو علي الحسن بن يحيى العبدي الجرجاني (٢٦٣ هـ / ٨٧٦ م) سمع الطبري منه فيما سمع أشياء في التفسير عن عبدالرزاق الصنعاني .

ش ٣٩ ـ محمد بن عمرو الباهلي البصري (ت ٢٤٩ هـ / ٨٦٣ م) ، روى عنه الطبري أشياء كثيرة من حديث مجاهد .

ش ٤٠ ـ محمد بن سعد بن محمد بن الحسن بن عطية بن سعد بن جُنادة العوفي ؛ واحد من أكثر المحدثين ذكراً في تفسير الطبري الذي يروي عنه أشياء في التفسير تَصعدُ الى ابن عباس بطريق إسناد لا يخرج عن نطاق عائلته .[٢٢٢]

ش ٤١ ـ القاسم بن الحسن ، أكثر شيوخ الطبري البغداديين ذكراً في التفسير وخصوصاً فيما يَصعدُ الى ابن جريج . ويَصعبُ التحقق من هويته ، وما يركن اليه أنّ الطبري حضر دروسه في بغداد وهو مدين له بالكثير . لَمْ يقتصر تحصيل الطبري في عاصمة الخلافة على الحديث والتفسير والفقه والقراءات القرآنية ولكنّه تعدّى ذلك الى الاهتمام بالحياة الأدبية في عصره ؛ فنرى أبا الفرج الأصفهاني (٢٨٤ هـ ـ ٣٥٧ هـ / ٨٩٧ م ـ ٩٦٧ م) يتردد عليه غالباً . وكان أحد تلاميذه الملازمين تشهد بذلك الأسانيد التي تَصعدُ الى الطبري في كتاب الأغاني وخصوصاً عندما يتعلق الأمر بالنصوص المأخوذة عن السيرة .

وقد عرف الطبري بالنحو واتقنه كما يوضّح ذلك خبر يرويه ياقوت عن عبدالعزيز بن محمد الطبري ويجري أحداثه قرب قنطرة بردان في الجانب الشرقي من بغداد ؛ وهو الجانب الذي عرف عدداً من فطاحلة النحاة مثل : أبي عُبيد وغلّان الأزدي (؟) وأبي بكر هشام بن معاوية النحوي الضرير (٢٠٩ هـ / ٨٢٤م) وأبي عبدالله محمد بن يحيى الكسائي (الكسائي الصغير ، ت ٢٨٨ هـ / ٩٠٠ م) وأبي جعفر الطبري . ويذكر ابن مجاهد أنَّ أبا العباس (ثعلب ، ت ٢٩١ هـ / ٩٠٣ م) جعل من الطبري واحداً من أفضل نحويي الكوفة في بغداد في عصره [٢٢٣] ؛ ولكنَّ ذلك لم يدفع الى تصنيف الطبري بين نحاة الكوفة .

٥ ـ الطبري بين الشام ومصر

يرتبط تحديد فترة إقامة الطبري في الشام بتاريخ كُلٍّ من رحلتيه الى مصر فقد كانت أُوّل الرحلتين في عام ٢٥٣ هـ . وفي هذا الصدد نشير الى ضَرْب من الغموض في هذه الفترة لم يتنبّه اليه إلّا رودي باري Rudi Paret ؛ ذلك أنّ ياقوت يروي أنّ

أبا جعفر بدأ في دراسة الفقه الشافعي على الزعفراني في بغداد ، ثمّ نجده هو نفسه يُدَرِّس هذا الفقه الى جماعة منهم أبو سعيد الإصطخري (الحسن بن أحمد ٢٤٤ هـ - ٣١٠ هـ / ٨٥٨ م - ٩٢٢ م) وهذا قبل ذهابه الى الفُسْطاط . فإنْ كان الأمر يتعلّق برحلته الأولى في عام ٢٥٣ هـ ، فأبو سعيد له من العمر حينئذٍ تِسْعُ سنوات . وبحسب ياقوت أيضاً فإن الطبري في هذا التاريخ قد توقّف في بعض مدن الشام قبل أن يصل الى مصر . ونجده في بلاد الشام مَرّة اخرى قبل رحلته الثانية الى مصر في عام ٢٥٦ هـ . ونحن نعرف أنّه كان في بغداد عام ٢٥٨ هـ ؛ وبذلك يمكن تحديد فترة إقامته في بلاد الشام في عامي ٢٥٣ هـ و ٢٥٦ هـ ، إلّا أنَّ أبا سعيد بن يونس (عبدالرحمن بن أحمد بن يونس الصَّدَفي المصري ٢٨١ هـ - ٣٤٧ / ٨٩٤ م - ٩٥٨ م) يذكر تاريخاً واحداً لإقامة الطبري في مصر هو ٢٦٣ هـ كما يذكر ذلك ابن عساكر والداودي الذي ينقل عنه [٢٢٤] . فَهَلْ لنا أنْ نظُنّ أنّ الأمر لا يعدو أنْ يكون خلطاً من ابن يونس او أحد النساخ بين ٢٥٣ هـ و ٢٦٣ هـ ؟ أم أنّ الطبري قَدْ رحل الى مصر مَرّة ثالثة ، وفي هذه الحالة لماذا لا يذكر ابن يونس شيئاً عن الرحلتين الأخريين ؟

ولَمْ يَتَنَبّهْ الى هذا التناقض أحد من القدماء أو المحدثين (عدا رودي باري Rudi Paret) مثل أبي الفضل ابراهيم وأحمد محمد الحوفي الذي لا يذكر شيئاً عن تاريخ ابن يونس . ولم نستطع حلّ مشكلة التواريخ هذه .

ولا تذكر كتب التراجم شيئاً عن شيوخ الطبري في دمشق على أنّه بالامكان أن نذكر بعضهم بالاعتماد على أسانيد الطبري في مؤلفاته .

ش ٤٢ - ابراهيم بن يعقوب السعدي الجُوزَجاني (ت ٢٥٩ هـ / ٨٧٣ م أو ٢٥٦ هـ) . .

يذكر « كيرن » أنّه كان شيخ الطبري وتلميذه في الفقه ، وفي الحقيقة أنّه لَمْ يكن تلميذ أبي جعفر بل شيخه فقط . ويبدو أنّ مصدر الخطأ هو السمعاني الذي يُسَمّي ابراهيم بن يعقوب « الجريري » ممّا يَدْفع الى الظنّ أنّه من اتباع مذهب ابن جرير ؛ وصواب الأمر أن نقرأ في نَصّ السمعاني « الحريزي » وهذا يعني أنّه من أتباع مذهب حريز بن عثمان الذي كان يقول بالنصب . وكان ابراهيم هذا من أتباع مذهب الناصبيّة .

ويقال : إنّه كان حرورياً يُهاجم علياً ويقول : « لا أُحِبّه لأنّه قتل أسلافي » . « يعني في معركة النهروان » . ويجب الاحتراز من الخلط بينه وبين جوزجاني آخر يذكره الطبري غالباً في اختلاف الفقهاء ؛ وهو أبو سليمان موسى بن سليمان (ت ٢٠٠ هـ / ٨١٥ م) . وقد نقل الطبري من كتابه في الفقه [٢٢٥] الذي سماه : النوادر ، وكان تلميذاً لأبي يوسف ولمحمد بن الحسن الشيباني .

ش ٤٣ - سمع الطبري في الرملة الحديث على عَلِيّ بن سهل الرملي (ت ٢٦١ هـ / ٨٧٤ م) ، الذي يروي عن الأوزاعي ، وكان له كتاب في المغازي وآخر في السنن . يذكره الطبري في تهذيب الآثار اثنتين وثلاثين مرة وثماني مَرّات في التاريخ ومَرّة واحدة في الاعلام بمذهب الأعلام عند ذكر حديث يرويه عن الأوزاعي بطريق الوليد بن مسلم الدمشقي (ت ١٩٥ هـ / ٨١٠ م) .

ونجده في كتاب اختلاف الفقهاء . وقد اطلع الطبري بوساطته على مذهب الأوزاعي . وقد حفظت لنا كتب التراجم اسم احد شيوخه في بيروت :

ش ٤٤ - العباس بن الوليد بن مزيد الأملي البيروتي (ت ٢٦٦ هـ / ٨٧٩ م) .

حضر الطبري دروسه في القراءات القرآنية ، واستفاد من علمه في الفقه على مذهب الأوزاعي كما توضّح ذلك بعض النصوص في كتابه اختلاف الفقهاء .

وبذلك يمكن القول : إنّ اقامة الطبري في الشام كان لها اهمية قصوى إنْ في مجال القراءات القرآنية وإنْ في مجال التفسير او الحديث وأخيراً في اطلاعه على مذهب الأوزاعي في الفقه . [٢٢٦]

٥ - الطبري في مصر

لقد كان للطبري في مصر كما في غيرها من البلدان شيوخ في جوانب الثقافة الاسلامية المختلفة . ويمكن القول إنْ

الطبري رَحَل الى مصر ليستكمل تحصيل فقه الشافعيّة وليطّلع في الوقت نفسه على مذهب الشافعي في طوره الجديد تشهدُ بذلك الاشارات الموزعة في كتب التراجم والتي تُخبر كما سَلَفَ أنّ الطبري درس مَذْهبَ الشافعي في طوره الأوّل (الأقوال القديمة) على الزعفراني في بغداد ثُمّ قام بتدريس المذهب قبل رحلته الى الفُسْطاط حيث درس على شيخه الربيع بن سليمان المرادي وعَرَفَ المُزني الذي كان راوية مذهب الشافعي على الأقوال الجديدة(22) .

ولا يَني الطبري يُردّد أنّ أحد علماء الشافعية المتصدرين في بغداد ، فضلاً عن أبي سعيد الاصطخري ، وهو ابن سريج (ت ٣٠٦ هـ / ٩١٨ م) كان قَدْ قرأ الأقوال القديمة على أحد تلاميذه الملازمين وهو : ابن بشار الأحول (عثمان بن سعيد الأنماطي ، ت ٢٨٨ هـ / ٩٠٠ م) ويقول في ذلك :

« أظهرت مذهب الشافعي وأفتيتُ به في بغداد عشر سنين وتَلَقّنه مني ابن بشار الأحول استاذ أبي العباس بن سُرَيج » .

ونجدُ في هذا النص عدداً من النكت يَكْشِفُ أوّلها عَنْ وجود تنافس في بغداد على حَقّ التَصَدّر في مذهب الشافعية ، وعلى تقدم شيوخ هذه المدرسة الذين يُعَدّ ابن سريج أجلّهم وأقدمهم بَعْدَ أبي سعيد ، والطبري في رواية الخبر السابق يُفْسِحُ لنفسه مكانة مرموقة بين شيوخ المذهب . ويبدو لنا في الخبر تصميم الطبري على الرحلة الى مصر ، ولَعَلّ تصميمه هذا على علاقة برحلة ابن [٢٢٧] سريج اليها وأخْذِهِ الأقوال الجديدة في المذهب الشافعي عن الربيع بن سليمان والمُزني(23) ، وبذلك يمكن القول : إنّ المنافسة كانت محتدمة بين الشيوخ .

ش ٤٥ ـ في مصر حَضَر الطبري دروس الربيع بن سليمان المرادي (٢٧٠ هـ / ٨٨٣ م) ، وكان سليمان هذا يروي أكثر مؤلفات الشافعي، وخصوصاً كتاب : الأم ، وغيره من كتب الطور الثاني ، وهو المشار اليه في كتاب : اختلاف الفقهاء ، عندما يذكر الطبري خبراً عن الشافعي يقول بعده : حَدّثني بذلك عنه الربيع ، ولا يجب أنْ نخلط بينه وبين تلميذ آخر للشافعي هو : الربيع بن سليمان الجيزي(24) (ت ٢٥٦ هـ / ٨٦٩ م)(25) .

ش ٤٦ ـ درس الطبري مذهب مالك على واحدٍ آخر من تلاميذ الشافعي هو :

يونس بن عبدالأعلى (ت ٢٦٤ هـ / ٨٧٧ م) ومن شيوخ يونس هذا : ابن وهب (عبدالله ، ت ١٩٧ هـ / ٨١٢ م) وأشْهَب بن عبدالعزيز (ت ٢٠٤ هـ / ٨١٩ م) .

والطبري مدين له بالكثير في تفسيره فهو يروي عنه بإسناد يتكرّر ثمانمئة وألف مَرّة تفسير عبدالرحمن بن زيد بن أسلم المدني (ت ١٨٢ هـ / ٧٩٨ م) الذي نَقَلَ عنه الثعلبي كثيراً في تفسيره : كشف البيان ، وعلى يونس أيْضاً قرأ الطبري بقراءة حمزة بالاسناد التالي : يونس عن علي بن كَيْسة عَنْ سُلَيْم بن عيسى الكوفي (ت ١٨٨ هـ / ٨٠٣ م) عن حمزة(26) . [٢٢٨]

ش ٤٧ ـ واستكمل الطبري تحصيله في الفقه المالكي عند أبناء عبدالله بن عبدالحكم (ت ٢١٤ هـ / ٨٢٩ م) وهم : محمد وعبدالرحمن وسعد . وكذلك عند ابن أخي وهب واسمه (أحمد بن عبدالرحمن بن وَهْب بَحْشَل (ت ٢٦٤ هـ / ٨٧٧ م) والجدير بالذكر أنّ ابن وهب واسمه (عبدالله ، ت ١٩٧ هـ / ٨١٢ م) هو مؤلف الموطأ الكبير(27) .

وقابل الطبري في مصر أيضاً أحد أشهر تلاميذ الشافعي وهو اسماعيل بن يحيى المزني (ت ٢٦٤ هـ / ٨٧٧ م) وحصلت بينهما مناظرة حول موضوع لَمْ يشأ الطبري أن يُفْصح عنه احتراماً للمزني ، ويَفْترض ياقوت أنّ موضوع المناظرة يمكن أن يكون مبدأ الاجماع(28) .

وتبوح لنا المصادر المختلفة ببعض المعلومات حول إقامته في مصر ، وهي معلومات يكتمل بها تحصيله الثقافي في هذا البلد . من ذلك ما روي عَنْ عَوَزه في مصر وهو أمْرٌ وَقَعَ له غير ما مَرّة في مختلف مراحل حياته ، ونجده في هذه الفترة مع ثلاثة من رفقائه اسم كُلٍّ منهم محمد :

أوّلهم : محمد بن نصر المروزي (٢٩٥ هـ / ٩٠٦ م) ، ولد في بغداد وعاش بنيسابور ودرس في العراق والحجاز ومصر ، كان محدثاً بارعاً وفقيهاً شافعياً اشتهر بعلمه في

اختلاف الصحابة وقد طُبع مؤخراً كتابه : اختلاف العلماء بتحقيق السيد صبحي السامرائي .

وثانيهم : محمد بن هارون الروياني (ت ٣٠٧ هـ / ٩١٩ م) ، كان محدثاً وفقيهاً وصاحب مُسْنَد وصل إلينا[٦٠] .

وثالثهم : محمد بن اسحاق بن خُزَيْمَة (ت ٣١١ هـ / ٩٢٣ م) من مشاهير فقهاء نيسابور [٢٢٩] كان صديقاً للطبري ، يُلازِمُهُ في حِلّه وترحاله ، فنجد لهما معاً شيوخاً مشتركين كُثُر ، ألّف كثيراً وأشهر ذلك : كتاب التوحيد وإثبات صفات الربّ ، يردُّ فيه على الجهميّة والمعتزلة شأنه في ذلك شأن الطبري في تفسيره . وله صحيح وصلنا[٦١] .

وأُظْهَرَ الطبري في مصر علمه بالشعر والعروض وذلك حين التقى الأديب والمحدّث أبا الحسن علي بن سراج البصري المصري (٣٠٨ هـ / ٩٢٠ م) الذي سأله في الشعر فأمْلى عليه الطبري من نوادر الطرمّاح ، وهو شاعر أكثر الطبري من الانشاد له في تهذيب الآثار[٦٢] .

٧ ـ شيوخ آخرون للطبري

سنذكر تحت هذا العنوان عشرين شيخاً ذكرهم الذهبي ، وليس بالامكان غالباً معرفة المكان الذي لَقِيَهُمْ فيه الطبري . وما هو مؤكد أنّ الطبري لَمْ يلقَ أيّاً منهم في مصر .

ش ٤٨ ـ أبو سهل عَبْدَه بن عبدالله الخزاعي البصري الصفار [٢٣٠] (ت ٢٧٥ هـ / ٨٧٠ م أو ٢٥٨ هـ في البصرة أو في الأهواز) روى عنه الطبري عَدَداً قليلاً من الأحاديث[٦٣] .

ش ٤٩ ـ عبدالحميد بن بيان السكري الواسطي القنّاد (ت ٢٤٤ هـ / ٨٥٨ م) روى عنه الطبري عَدَداً قليلاً من الأحاديث[٦٤] .

ش ٥٠ ـ أبو الأشعث أحمد بن المقدام بن سليمان العجلي البصري (٢٥٣ هـ / ٨٦٧ م) وربّما سَمِعَهُ الطبري في البصرة وروى عنه احاديث قليلة في كتبه التي وصلتنا . كان يُعَلِّم المجون ولكنّه مُصَنَّفٌ بين الثقات وأبو داود وَحْده هو الذي امتنع عن رواية أحاديثه[٦٥] .

ش ٥١ ـ أبو حَفْص عمرو بن علي بن بحر الباهلي البصري الصيرفي الفلاّس (٢٤٩ هـ / ٨٦٣ م) أحد الذين روى عنهم أصحاب الكتب الستة . قرأ الطبري عليه في البصرة أو في بغداد وَقَدْ سبق ذكره (ش ١٤) .

ش ٥٢ ـ أبو علي الحسن بن عرفة بن يزيد العبدي البغدادي المؤدب (٢٥٧ هـ / ٨٧٠ م) ولد[٦٦] في عام ١٥٠ هـ / ٧٦٧ م ، وهي السنة التي ولد فيها الشافعي ومات في سامراء . ويُضْرَبُ المثل في طول حياته فيقال : إنّه مات وله مئة وعشر سنوات وكان له ولدان يحمل كُلُّ منهم اسمَ أحد الموعودين بالجنة[٦٧] . [٢٣١]

ش ٥٣ ـ أبو القاسم هارون بن اسحاق الهمداني الكوفي المُعَمّر ، من الذين بلغوا المئة فَيُقال : إنّه ولد عام ١٦٠ هـ / ٧٧٦ م ، ومات سنة ٢٥٨ هـ / ٨٧١ م ويَرْوي عنه الطبري عَدَداً من الأحاديث[٦٨] .

ش ٥٤ ـ أبو علي الحسن بن الصبّاح الواسطي البغدادي البزّار (٢٤٩ هـ / ٨٦٣ م) . .

قلّما يذكره الطبري ، وقد مَثَلَ مَرّتين أمام المأمون بتهمة الميل الى عليّ وامور اخرى[٦٩] .

ش ٥٥ ـ أبو عَمّار الحسين بن حُرَيْث الخزاعي المروزي (٢٤٤ هـ / ٨٥٨ م) . لم يترك أثراً كبيراً في كتب الطبري[٧٠] .

ش ٥٦ ـ ابراهيم بن سعيد الجوهري البغدادي (ت ٢٤٧ هـ / ٨٦١ م أو ٢٤٤ هـ أو ٢٤٩ هـ) . أصْلُهُ من طبرستان ، وهو صاحب مُسْنَد ضَخْم[٧١] .

ش ٥٧ ـ أبو علي محمد بن عبدالله بن بزيع البصري (٢٤٧ هـ / ٨٦١ م)[٧٢] .

ش ٥٨ ـ أبو عبدالله محمد بن معمر القيسي البصري البحراني (مات بَعْد ٢٥٠ هـ / ٨٦٤ م)[٧٣] .

ش ٥٩ ـ مُهَنّا بن يحيى السلمي (؟) ، لا نكاد نجد له ذكراً في مؤلفات الطبري ، كان من تلاميذ ابن حنبل[٧٤] . [٢٣٢]

ش ٦٠ ـ موسى بن مجاهد أبو علي الخوارزمي (ت ٢٤٤ هـ / ٨٥٨ م) عاش في بغداد(٣٣) .

ش ٦١ ـ نصر بن عبدالرحمن الأودي الكوفي الوشاء (ت ٢٤٨ هـ / ٨٦٢ م)(٣٤) .

ش ٦٢ ـ أبو عمرو نصر بن علي الجهضمي الصغير الأزدي البصري (ت ٢٥٠ هـ / ٨٦٤ م) . .

روى عنه أصحاب الكتب الستة ، جلده المتوكل لأنه روى حديثاً في تفضيل علي وعائلته وعفا عنه لشفاعة أصدقائه الذين شهدوا بأنه سني(٣٥) .

ش ٦٣ ـ أبو عثمان سعيد بن عمر السكوني الحمصي (ت ؟)(٣٦) .

ش ٦٤ ـ أبو عثمان سعيد بن يحيى الأموي البغدادي (ت ٢٤٩ هـ / ٨٦٣ م)(٣٧) .

ش ٦٥ ـ أبو الفضل صالح بن مسمار المروزي السلمي (والرازي ، بحسب بعضهم) ، (ت ٢٤٦ هـ / ٨٦٠ م)(٣٨) .

ش ٦٦ ـ سوار بن عبدالله العنبري التميمي البصري (ت ٢٤٥ هـ / ٨٥٩ م)(٣٩) [٢٣٣] .

ش ٦٧ ـ تميم بن المنتصر الواسطي (ت ٢٤٤ هـ / ٨٥٨ م) روى عنه الطبري كثيراً في تهذيب الآثار(٤٠) .

ولا تُفْضي تلك القائمة بكثير من المعلومات حول ثقافة الطبري ، وما نلاحظه أنَّ كُتُب التراجم تذكر أنَّ أصحاب الكتب الستة رَوَوا عن شيوخ الطبري وإنْ لَمْ نذكر ذلك عند ذكر كُلّ من الشيوخ ، والعبارة المستخدمة في ذلك هي : روى عنه أصحاب الكتب الستة ، أو باطّراد أكثر : روى عنه الجماعة سوى . . . ، وأنَّ الغالبية العظمى من هؤلاء الشيوخ كانوا في الوقت نفسه شيوخاً لابن خزيمة صديق الطبري ورفيقه .

٨ ـ الطبري البغدادي

لم نذكر في الحديث عن شيوخ الطبري البغداديين أولئك الذين التقاهم في كُلّ رحله على حدة بَلْ ذكرناهم مجتمعين . ونستطيع القول هنا : إنّه جعلها دار سُكناه بَعْد عودته من مصر ، أي بَعْد عام ٢٥٦ هـ . ومما لا ريب فيه أنّه كان في بغداد عام ٢٥٨ هـ / ٨٧١ م ، ورحل بعد هذا التاريخ مرتين الى طبرستان وثانية المرتين كانت في عام ٢٩٠ هـ / ٩٠٢ م ونحن نعلم أيضاً أنّه توقّف في دينور في طريق العودة(٤١) .

وكان له في بغداد اتّصال بموظفي الخلافة بَلْ مع الخلفاء في بعض الأحايين الذين كانوا يَعْرضون سَدّ حوائجه الماديّة أو يطلبون منه كتاباً بعينه أو غير ذلك من الأمور ، وحَصَل أن يَتَرَدَّد بعض المتنفذين لحضور دروسه وليشهدوا واحدة من مناظراته مع خصومه من الحنابلة على وجه الخصوص . ويعرف أوّل وصوله الى بغداد عام ٢٤١ هـ أو بعد عودته من الكوفة اليها عام ٢٤٣ هـ [٢٣٤] ، وزير المتوكل أبا الحسن عُبيدالله بن يحيى بن خاقان في أول وزارة له ٢٣٦ هـ ـ ٢٤٧ هـ / ٨٥٠ م ـ ٨٦١ م(٤٢) .

وكان الطبري قد حمل معه بعض البضائع التي كان يَعْتَزم بيعها في بغداد لِيَسُدّ حاجته ولكنَّ بعض قُطّاع الطرق استولوا على ما معه فجاء الى بغداد وهو لا يملك شيئاً وعاش سَنَة في الفاقة والعوز ثُمّ اصطحبه بعض الناس الى الوزير الذي وَكَل اليه تأديب أحد أولاده أبي يحيى ، وكان الطبري يرفض كُلّ هدية تزيد على أجره المستحق ، ولَمْ تفلح محاولات عائلة الوزير في منحه بعض النقود وَقَدْ حاولوا ذلك مراراً وتكراراً .

فنرى على سبيل المثال أنَّ الوزير أبا علي محمد بن عبيدالله الذي وَزَر عام ٢٩٩ هـ ـ ٣١٠ هـ / ٩١١ م ـ ٩١٣ م يعرض عليه لكي يقبل عطيته البالغة عشرة آلاف درهم أنْ يقاسمها مع أصحابه(٤٣) .

وشهد وزير آخر واحدة من مناظراته مع الحنابلة ، إنّه علي بن عيسى بن الجرّاح(٤٤) . وبحسب ابن الجوزي فإنَّ الأمر قد تمّ في عام ٣٠٩ هـ / ٩٢١ م ؛ وفي هذا التاريخ لَمْ يكن علي بن عيسى وزيراً وإنّما كان لا يزال يقطع في الأمور المهمة والوزير حينئذٍ هو : حيد بن العباس (٣٠٩ هـ ـ ٣١١ هـ) .

وكان الطبري يذهب الى بلاط الوزير علي بن عيسى لمناظرة الحنابلة ويعرف عن ذلك إنْ كان الأمر مجرّد دعوة ، كما

كان يرفض أي وظيفة أو تشريف . ولمّا أرسل له الخاقاني[٢٩] (عبيدالله في وزارته الثانية عام ٢٥٦ هـ / ٨٦٩ م أو ابنه محمد في عام ٢٩٩ هـ / ٩١١ م) مبلغاً ضخماً من المال ، أعاده له ، فعرض عليه حينئذٍ ديوان القضاء أو المظالم ولكنّه رفض ذلك .

ويكْمُنُ تعليل هذا التقدير الذي يلقاه أبو جعفر عند المتنفذين كما نرى ذلك في كثير من الأخبار في أنّهم درسوا عليه أو أنّ سمة علمه فرضت عليهم ذلك .

فإذا اراد الخليفة المكتفي (٢٨٩ هـ ـ ٢٩٥ هـ / ٩٠٢ م ـ ٩٠٨ م) مثلاً إقامة دار للمعجزة بحسب قواعد الشرع طلب من وزيره العباس بن الحسن الجُرْجرائي [٢٣٥] أنْ يدعو أبا جعفر الطبري الذي يملي في ذلك مختصراً بحضور الخليفة ويرفض أيّ أجر على ذلك ، ولمّا كان من غير المستحبّ رَدّ عطاء الخليفة فإنّ الطبري تمنّى عليه أنْ تمتنع الشرطة من الآن فصاعداً من دخول المقصورة قبل انتهاء خطبة الجمعة ، فأجابه الخليفة الى ذلك[٣٠] .

أمّا الوزير الفضل بن جعفر بن الفرات فقد كان يحضر دروس الطبري وقد حَدث أنْ جاءه مَرّة الى الحلقة وطلب الطبري من أحد الحضور قراءة نصّ من النصوص ولكنّ الرجل وقد لاحظ وجود الوزير عَدَل عن القراءة وقال : (يعود ذلك للوزير على اعتبار حَقّ التقدّم) ، فأجابه الطبري : « إذا كان دَوْرك في القراءة فلا تُلْق بالاً لدجلة أو الفرات »[٣١] .

وقد طلب منه العباس بن الحسن أن يعمل له مختصراً في مذهبه فأجابه الطبري الى ذلك وسمّى هذا المختصر : الخفيف في الفقه أو الخفيف في أحكام شرائع الاسلام[٣٢] .

وقد نقل لنا أبو بكر احمد بن كامل (ت ٣٥٠ هـ / ٩٦١ م) تلميذ الطبري وقاضي الكوفة مطارحة شعرية بين أحمد بن عيسى العلوي والطبري حول الشيوخ الثقات[٣٣] .

ويُظهر لنا هذا العقد المنفرط من الأخبار لتضارب الروايات ، اتصال الطبري بالمشهورين في عصره ويُرينا كيف كانت دواوين الخلافة تطلب مشورته وتَتَودّد اليه . ولا يمثل ذلك إلاّ حلقة من سلسلة العلاقات بين السلطة الادارية والاتجاهات الدينية على اختلافها .

وتهتم كتب التراجم خصوصاً بالشيوخ المباشرين [٢٣٦] الذي غشي المُترجَمُون دروسهم في الحديث والقراءات القرآنية وبدرجة أقَلّ في النحو والشعر .

أمّا الثقافة غير المباشرة فَقَلّما تلقي لها هذه الكتب بالاً . ولكننا نستطيع على ذلك أنْ نعطي عنها فكرة بالاعتماد على بعض النكت المروية أو على بعض الاستنتاجات التي نخلص اليها .

٩ ـ تحصيله غير المباشر

يبقى هذا الجانب من تحصيل الطبري غير المباشر غامضاً كُلّ الغموض . ذلك أنّ كتب التراجم كما ذكرت تَهْتَمّ بالجانب المباشر ، أي بالدروس التي حضرها والشيوخ الذين أخذ عنهم وحَتّى في هذا الجانب فإنّ الاهتمام ينصرف الى شيوخ الحديث والتفسير والتاريخ والقراءات القرآنية . . . الخ .

ويمكننا بالاعتماد على هذه المعلومات الملموسة أن نخلص الى القول إنّ نشأة مؤلفنا الثقافية لَمْ تَشْهَد أيّ اضطراب ظاهر ، لأنّ ذلك لا يليق بالجوهر المحض لأيّ تربية والمعني في ذلك التربية غير المباشرة . إننا نجد وخصوصاً في المجتمعات القديمة أنّ صلة الأطفال بالكبار تَتِمُّ في إطار البنية العائلية والجماعية ، ويبدأ التكوّن عبر التربية التي يتلقّاها الانسان في حضن الوسط العائلي ويستمر بالتأثيرات التي يتعرّض لها بحكم اللقاءات والقراءات والحوارات والاختلافات التي يلمسها في حياة الجماعة التي يعيش معها وهذا يتضمن حُكماً شيوع بعض الأفكار التي يتلقاها من قناة غير القنوات المعروفة للثقافة المباشرة[٣٤] .

ولسنا نعلم عن طفولة الطبري شيئاً عدا ما يرويه القاضي أبو بكر بن كامل من أنّ والد الطبري أراد أن يجعل منه منذ نعومة أظافره عالماً نحريراً [٢٣٧] ، فيقول الطبري :

« حفظت القرآن ولي سبع سنين ، وصليت بالناس وأنا ابن ثماني سنين وكَتَبْتُ الحديث وأنا ابن تسع سنين ، ورأى لي أبي في النوم أنّي بين يدي رسول الله ﷺ وكان معي مخلاة مملؤة حجارة وأنا أرمي بين يديه . فقال له المُعَبِّر : إنّه إنْ كبر نصح في دينه وذَبّ عَنْ شريعته فحرصَ أبي على معونتي على طلب

العلم وأنا حينئذٍ صبيٌّ صغيرٌ »[٣٣] .

هذا الخبر الذي نجده يتكرّر في طفولة كثير من التابعين والعلماء والرجال اللامعين نَسْتَبِد مما لا شك فيه الى أساس حقيقة تاريخية تتمثّل في أنّ الطبري قد حصل مبكراً على أسس أصولية ضرورية لِنَشأة أيّ مُثقّف مُسْلِمٍ في ذلك العصر يدلّ على ذلك سعة المعرفة التي نلمسها عنده في الحديث النبوي ونقده ، وتلك معرفة استلزمت منه بالتأكيد أنْ يبدأ بالتحصيل والحفظ في سن مبكرة وليس هناك ما يسمح لنا بالشك أنّ والده دفعه للدراسة سواء صَحّت قصة الحلم أمْ لَمْ تصح . وقد ترك هذا التركيز المبكر على دراسة القرآن والحديث في حياته أثراً كبيراً . ولقد عُرِف أبو جعفر كذلك في علمه بالشعر والعروض كما رأينا ، وكيف لا ولقد قرأ الشعر والشعراء على ثعلب[٣٤] .

ولَمْ يتلقّ الطبري علمه في فروع المعرفة كلها على الشيوخ ولكنّه حصّل بَعْض المعارف وحده عبر قراءة بعض الكتب المختصة ، وهذا ما يُشير اليه الخبر التالي الذي لا يخلو من طرافة كان العلماء يحرصون على روايتها لتلاميذهم ليُبيّنوا لهم أهمية العمل المستمر وهي تمثّل أيضاً ضرباً من التحصيل غير المباشر بوساطة الكتب .

ويذكر الخبر أنّ الطبري كان في مصر عندما طرح عليه أحدهم سؤالاً في العروض لم يعرف الاجابة عليه فأجّل جوابه [٢٣٨] الى اليوم التالي واستعار من صديق له كتاب الخليل بن أحمد الفراهيدي ، وقال : « سأقضي الليلة في قراءته وبذلك أصبحت عروضياً في الصباح » .

ويبقى جانب كبير من التحصيل الثقافي محجوباً عن الأنظار لأنّه لَمْ يصلنا عبر القنوات المعتادة التي تلفت عادة انتباه كتب التراجم عندما يتعلّق الأمر بتحصيل العلوم الدينية لعالم كالطبري وهذا على الخصوص شأن بعض العلوم التي لا علاقة مباشرة لها بالدين أو التاريخ أو الأدب أو الشعر . ونقصد المنطق والفلسفة وعلم الكونيات وعلوم الطبيعة . ونذكر هنا ما بيّناه في غير هذا الموضع أنّ الطبري لم يكن بعيداً عن بعض الاتجاهات الفلسفية التي ازدهرت في مسقط رأسه وفي عاصمة الخلافة وإن كنا لا نجد لها في مؤلفاته أي صدًى .

ففي مساء أحد الأيام جاء القاضي أبو بكر بن كامل لزيارته فلاحظ تحت مُصَلّاه كتاب فردوس الحكمة لعلي بن سهل بن رَبْن الطبري (ت بعد ٢٤٠ هـ / ٨٥٥ م) والكتاب أحد أوّل المختصرات الطبّية المكتوبة بالعربية وعندما مَدّ ابن كامل يده لينظر فيه أخذه الطبري ودفعه الى الجارية لتذهب به وكان عليه اجازة بالسماع من علي بن سهل . ونحن نعرف أنّه قَدْ أنهى كتابه في عام ٢٣٠ هـ / ٨٥٠ م وبذلك نرى أنّ الطبري قد حضر دروسه وله من العمر ستة عشر عاماً[٣٥] .

ويربط ابن كامل من جهة اخرى بين آداب المؤاكلة التي كانت للطبري وعاداته في اختيار ما يأكله وبين هذا الكتاب لذلك الطبيب الذي كان على الأرجح من أصل مسيحي أو يهودي [٢٣٩] وأسلم في وقت متأخر وبإلحاح من المتوكّل .

وقد كان للطبري معرفة بالطب يَدلّ على ذلك ما يروى من أنّه وصف أدوية لبعض المرضى وإنّ إلحاح ابن كامل على معرفة الطبري العميقة بكتاب فردوس الحكمة وأنّ مؤلف الكتاب كان شيخاً للطبري يدفع الى القول : إنّ الطبري عاش في وسط الحكماء الذين تأثر بينهم بالمؤثرات الفلسفية والثقافية المختلفة . ومن المعروف أنّ علي بن سهل كان مهتماً بالطب الهندي وأنّه كان في خدمة مازيار بن قارن أمير طبرستان الذي ارتدّ الى العبادة المزدكية . وقد ولد في الرّيّ ، ثاني المدن التي تلقّى فيها الطبري علومه ، في عام ٢٥١ هـ / ٨٦٥ م أبو بكر محمد بن زكريا الرازي وتشير بعض المصادر أنّه كان تلميذاً لعلي بن سهل الطبري وهذا مستحيل تاريخياً[٣٦] .

وما يهمنا من ذلك أنْ نلاحظ أنّ الري كانت موئلاً لدراسة الفلسفة والحكمة القديمة وبذلك يمكن القول ان ابن جرير قد تردّد في شبابه على أماكن تدريس هذه العلوم .

ولم يكن من المعقول أن يبقى الطبري في بغداد بمعزل عن المناظرات الفلسفية التي كانت تدور رحاها بين العلماء ، فقد كان الكندي مؤدب أحمد بن المعتصم (٢١٨ هـ - ٢٢٧ هـ) يتمتع باحترام كبير في بلاط الخليفة قبل ان يتآمر عليه منافسوه في خلافة المتوكل (٢٣٢ هـ - ٢٤٧ هـ / ٨٤٧ م - ٨٦١ م) وقد

توفي في أرجح الأقوال عام (٢٥٦ هـ / ٨٧٠ م) وكان للطبري حينئذٍ اثنتان وثلاثون سنة[illegible] . وقد كان أحد أشهر تلاميذ الكندي وهو أبو العباس أحمد بن محمد بن مروان السرخسي (أحمد الطيب ت ٢٨٦ هـ / ٨٩٩ م) مؤدب المعتضد [٢٤٠] (٢٧٩ هـ - ٢٨٩ هـ / ٨٩٢ م - ٩٠٢ م) ونجيّه المخلص قبل أن يحكم عليه بالموت لأنّه نقض ضرورة النبوة شأنه في ذلك شأن ابي بكر الرازي[illegible] . وعلى أنّ الطبري لم يكن من هذا كُلّه في شيء إلاّ أنّه عاش تلك المرحلة المليئة بالتحوّلات وَقَدْ ساهم هذا الوسط الثقافي وإنْ لم يكن ذلك إلاّ بشكل ردود فعل ، في تكوين شخصية الطبري الثقافية . لَقَدْ تحدّثنا في مكان آخر عن كتاب الطبري ، آداب النفوس[illegible] ، ولا يمكن القول إنّ الوصف الذي نجده فيه متأثر بكتاب النفس لارسطو إلاّ أنّ الوسط الثقافي البغدادي كان في عصر الطبري يتناقل نظريات وأفكاراً تَلْمَحُ فيها تأثيرات يونانية وخصوصاً في مجال الأصول والفلسفة الأخلاقية . وقَدْ كتب الكندي رسالة في القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة .

وكان لتلميذه السرخسي كتاب النفس الذي نَظُنُّ أنّه مصنوع على غرار نظيره المنسوب لارسطو . ولَمْ يكن الطبري تلميذ ابن ربّن والقارىء المتنوّر لكتاب فردوس الحكمة أن يصرف النظر عمّا يدور حوله وإن لَمْ يكن ذلك همّه الأول كما هو الحال فيما يتعلق بعلم الحديث[illegible] .

ليست القنوات غير المباشرة للمعرفة ، أي تلك التي تمرُّ بطرق اخرى غير التي يُقرها علم الرواية في مثل هذا المجتمع أقلّ أهمية من القنوات المباشرة ولكن المعلومات التي تملكها حَوْلها جزئية ولا تصل الينا على وجه العموم إلاّ على شكل أخبار يؤول تفسيرها في أحسن الأحوال الى فرضيات . وتكتمل صورة التأثيرات التي تعرض لها الطبري وثقافته [٢٤١] غير المباشرة بصدور دراستنا المخصصة لدراسة موقفه من المذاهب المختلفة[illegible] .

ولو نظرنا في قائمة شيوخ الطبري لبدا لنا أنّ رسالة النبي (صلعم) وصحابته مروية بإخلاص ودقة من الشيوخ الى تلاميذهم ومن جيل لآخر .

ومن وجهة النظر هذه فإنّ ثقافة الطبري مثالية في إطار الجماعة لأنّ الوظيفة الأساسية لمعاجم الشيوخ ولكتب الأعلام في حقيقة الأمر هي تأصيل الجماعة في واحدة من عقائدها الأساسية التي تتمثل في الرواية المستمرة والمخلصة للوديعة الموحاة التي تتضمن الشرع والأحاديث النبوية .

أما بالنسبة للثقافة غير المباشرة تلك التي لا تمُرّ عبر القنوات التي تُعُورِف عليها بدءاً من القرن الثالث الهجري على وجه الخصوص فإنها لا تظهر إلاّ على شكل أخبار متضاربة ، فالحكمة الفانية كالفلسفة والعلوم الطبيعية ... الخ ، تبقى خبيئة على أنّها تترك آثاراً غير منكرة وخصوصاً في الوسط البغدادي وينطبق ذلك على علم الكلام الذي تأثر به الطبري كما بيّنّا ذلك في مكان آخر[illegible] . وتسعى كتب الرجال لاعطاء فكرة معينة عن الوسط الثقافي في عصرها لا فيما تُصَرّح به فحسب وإنّما فيما تسكت عنه . ويمكن أن نعارض هذه اللوحة « التقليدية » بالمصائب التي نزلت بأحمد بن الطيب السرخسي (٢٨٦ هـ / ٨٩٩ م) الذي يُقال فيه : إنّ عِلْمَهُ كان أكبر من عقله وهي عبارة تطلق عادة على الهراطقة[illegible] . إنّ علم الطبري وعلى عكس ذلك مَرّ في القنوات المتعارف عليها أو هذا على الأقل ما تحاول المصادر أنْ تقنعنا به .

الهوامش

● تمثل هذه المقالة النسخة المعدلة من الفصل الاول من اطروحة المؤلف المقدمة للحصول على شهادة دكتوراه الدولة من جامعة باريس الثالثة ، أيلول ١٩٨٧ . وعنوان الاطروحة : « جوانب من التصور الاسلامي المشترك في تفسير الطبري » ص ٢١ - ٤٨ . والحواشي في الصفحات ٥٢١ - ٥٣٤ . وسنرمز لها في الحواشي هنا بـ « ج . ل . ج . » . لقد أضاف المؤلف الى الفصل المذكور أسماء ستة وعشرين شيخاً من شيوخ الطبري . والرمز « ش » متبوعاً برقم يشير الى واحد من شيوخ الطبري . ويكتمل هذا الجانب من حياة الطبري بصدور مقالة اخرى للمؤلف

بعنوان : « الطبري : مؤلفاته » منشور في العدد ١٩ من مجلة معهد الآباء الدومينيكين للدراسات الشرقية في القاهرة ١٩٨٩ .

١ ـ ياقوت الحموي ، معجم الادباء ، ط . أحمد فؤاد الرفاعي ، القاهرة ـ دار المأمون ١٩٣٦ ـ ١٩٣٨ مج ١٨ ص ٥٠ ، وسنرمز له في الحواشي به : ياقوت .

وخلافاً لما يذكره فؤاد سزكين في « تاريخ التراث العربي ١/٣٢٣ » بالألمانية « فإنّ الطبري لم يحضر دروس أحمد بن حنبل » انظر : البغدادي ، الرحلة في طلب الحديث تح : نور الدين العتر ، بيروت ١٩٧٥ ص ١٨٦ وما بعدها عندما يذكر عدداً من علماء الحديث الذين رحلوا لسماع شيخ فوجدوه قد مات .

٢ ـ انظر : جيليو ، الفصل السابع وخصوصاً الصفحات ٢٩٧ وما بعدها .

● [لا بد من الاشارة الى الدراسة التي قام بها واحد من باحثي العرب المبرزين وهو الاستاذ جواد علي وعنوانها : « موارد تاريخ الطبري » وظهرت في مجلة المجمع العراقي ١/١٩٥٠/١٤٣ ـ ٢٣١ ، ٢/١٩٥١/١٣٥ ـ ١٩٠ ، ٣/١٩٥٤/٦أ ـ ٥٦ ، ٨/١٩٦١/٤٢٥ . وقد أشاد العلّامة فؤاد سزكين بهذه الدراسة في « تاريخ التراث العربي ـ الترجمة العربية ـ » مج ١ ، ج٢ ، ص ١٦٠ ـ ١٦١ ، انظر الحاشية رقم ٢٢٥] المترجم .

٣ ـ انظر في هذا الصدد الملاحظات الصائبة لجيرار لوكونت = G.Le Conte في كتابه : ابن قتيبة الرجل : آثاره وأفكاره ، دمشق مطبوعات المعهد الفرنسي ١٩٦٥م ، ص ٤٥ ـ ٤٩ .

٤ ـ ياقوت ، ١٨/٤٩ .

٥ ـ انظر : جيليو ، سورة البقرة في تفسير الطبري ، رسالة جامعية للحصول على دكتوراه الحلقة الثالثة ، جامعة باريس الثالثة ١٩٨٢ ، ص ١٣٥ ، وسنرمز لها به : جيليو / البقرة . وانظر أيضاً : هـ . هورست = H.Horst « الرواة في تفسير الطبري » في مجلة ZDAG ١٠٣ (١٩٥٣) ص ٢٩٣ وسنرمز له به : هورست . وانظر أيضاً للمؤلف نفسه كتاب : أسانيد تفسير الطبري ، بون ١٩٥١ ص ٤٢ ـ ٤٣ وسنرمز له به : أسانيد . وفي طبعة معجم الادباء تُصحّف الأملي الى الأبلي ، انظر : ١٨/٤٩ .

● [ذكر فؤاد سزكين في تاريخ التراث العربي (الترجمة العربية) مج ١ ج١ ص ٩٦ أنّ الطبري روى « عن المثنى الذي توفي بعد سنة ٢٤٠ هـ / ٨٥٤ م تفسير ابن عباس بإسناد هو :

حدّثني المثنى بن ابراهيم الآملي قال : حدثنا عبدالله بن صالح (ت ٢٢٣ هـ / ٨٣٧ م) قال حدّثنا معاوية بن صالح (ت ١٥٨ هـ / ٧٧٤م) عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس » . ويبدو أن الطبري قد أخذ النصف الأول تقريباً بهذه الرواية ، وأمّا النصف الثاني فقد أخذه برواية شيخ آخر هو : عبلي بن داود التميمي (المتوفى سنة ٢٦٢ هـ / ٨٧٥ م) . . .] المترجم .

٦ ـ ياقوت ١٩/٤٩ ـ ٥٠ ، ابن حجر ، تهذيب التهذيب ٩ / ١٢٧ ـ ١٤١ ، ابن حبّان ، كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين ، تح : محمود ابراهيم زايد ، حلب ١٩٧٦ ، ٢/٣٠٣ ـ ٣٠٤ ، وسنرمز له به : المجروحين .

وانظر : العقيلي (أبو جعفر محمد بن عمرو) ، كتاب الضعفاء الكبير ، تح : عبدالمعطي أمين القلعجي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ١٩٨٤ ، ٤/١٦ ، رقم ١٦١٢ . والذهبي ، المغني في الضعفاء ، تح : نور الدين العتر ، حلب ١٩٧١ ، ص ٥٧٣ ، رقم ٥٤٤٩ .

٧ ـ ياقوت ١٨/٤٩ ـ ٥٠ وفي الصفحة ٥٠ ، اقرأ : الفضل وليس المفضل ، انظر جواد علي « موارد تاريخ الطبري » في مجلة المجمع العلمي العراقي ١ (١٩٥٠) ص ٢٠٢ .

● [حول مفهوم المقلوب من الأحاديث انظر : كتاب الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير ٧٠١ هـ ـ ٧٧٤ هـ ، تأليف أحمد محمد شاكر ، ط . الثالثة ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م ، مكتبة دار التراث في القاهرة ، ص ٧٢ ـ ٧٦] المترجم .

[وجاء في معجم المصطلحات الحديثية الذي صنّفه بالعربية الدكتور نور الدين العتر وترجمه وصاغه بالفرنسية كل من عبداللطيف الشيرازي الصباغ وداود عبدالله كريل وطبعه مجمع اللغة العربية بدمشق ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٧٧ م في الصفحة ١٠٥ :

« المقلوب : هو الحديث الذي أبدل فيه راويه شيئاً بآخر في السند أو المتن سهواً أو عمداً حكمه : ضعيف . وهو نوعان مقلوب السند ، مقلوب المتن] . المترجم

٨ ـ ذكر ابن عساكر أبا زرعة في عداد شيوخ الطبري ، انظر : تاريخ الرسل والملوك لمحمد بن جرير الطبري ، ط . ميشيل جان دي جويه مع مقدمة وفهارس وزيادات وتصحيحات طُبع في ليدن ـ بريل ١٩٠١ . والمقدمة باللاتينية وعليها اعتمادنا وسنرمز لها به : مُقدمة . وحول أبي

زرعة انظر : تهذيب التهذيب ٧/ ٣٠ ـ ٣٤ ، وتاريخ التراث العربي لفؤاد سزكين ١/ ١٤٥ ؛ والرازي (ابن أبي حاتم) صاحب كتاب الجرح والتعديل المطبوع في حيدر أباد ١٩٥٢ . أعيد طبعه في بيروت بلا تاريخ ١/ ٣٤٠ وسنرمز له بـ : جرح ونجدُ في طبعة بيروت الترقيم نفسه وهناك اختلاف في التجزئة بالنسبة للطبعة الأصلية . وانظر : تهذيب الآثار للطبري مسند علي ، ط. محمود محمد شاكر ، القاهرة ، مطبعة المدني ، توزيع الخانجي ، ١٩٨٢م ورمزه ت آ / علي ، ومسند ابن عباس ١ ـ ١١ ، القاهرة ١٩٨٢ ورمزه ت آ / ١ . عباس ، مسند عمر ١ ـ ١١١ ، القاهرة ١٩٨٣م ورمزه ت آ / عمر .

٩ ـ فهرست ، ص ٢٣٤ ، ط . تجدد ، طهران ، ١٩٧١ ، ص ٢٩ ، وطبعة G.Flugel ، وهي المعتمدة في حواشينا ورمزه : فهرست . وإنْ استخدمنا طبعة تجدد أشرنا الى ذلك . حول مقاتل الرازي : كشف الظنون ٦ / العمود ١٣ ، ٢ / العمود ١٤٥٧ ، الجزء الاول والثاني = كشف الظنون ، الثالث والرابع = إيضاح المكنون ، الخامس والسادس = هداية العارفين . وقد طبع الكتاب في إسلام بول بالترتيب ١٩٤١ ـ ١٩٤٣ ، ١٩٤٥ ـ ١٩٤٧ ـ ١٩٥١ ـ ١٩٥٥ . واعيد طبعه في بيروت ، مكتبة المثنى . معجم المؤلفين لعمر كحالة ١٢/ ٤٥ وسنرمز له بـ : كح .

وانظر : اللكنوي ، كتاب الفوائد البهية في تراجم الحنفية ١٣٢٤ هـ / ١٩٠٦ م ، ص ٢٠١ ، ويمكن أن كنيته « أبو مقاتل » ولمْ تذكر المصادر التي راجعناها شيئاً عن ذلك .

١٠ ـ الذهبي ، ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، تح : علي محمد البجاوي ، القاهرة ١٩٦٣ ، اعيد طبعه في بيروت ، دار المعرفة بلا تاريخ ورمزه : ميزان . ١/ ٨٦ .

جرح ٢/ ٤٤ . والاسناد في تاريخ الطبري هو كالتالي :

أحمد بن ثابت عمّن حدّثه (أو : ذكره ، أو حدّثنا عمّن) اسحاق بن عيسى (بن طبّاع ، مجهول الوفاة / انظر : جرح ٢/ ٢٣٠ ـ ٢٣١) عن أبي معشر . انظر : تاريخ التراث العربي ١/ ٢٩١ ـ ٢٩٢ ، انظر الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ط . محمد أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة ١٩٦٧ ، ورمزه : التاريخ ، ٤/ ٦٠ ، ٩٦ ، ١٠٣ ، ١٠٤ وأماكن اخرى .

١١ ـ ياقوت ١٩/ ٥٠ ـ ٥١ .

١٢ ـ تهذيب التهذيب ٩/ ١٢/ ٤ ، رقم ٧٧٨ ، ابن حبان ، كتاب الثقات ٩/ ١٠٨ ، حيدر أباد ، ١٩٨٤ ، ورمزه : ثقات ، التاريخ ١/ ٧ ، ٢/ ٣٣٧ ، ٤/ ٢٨١ ، ٥١٨ .

تفسير الطبري ٤/ ٤٣٩ ، رقم ٤٣٨٢ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥٨ ورمزه : ت ط . تح . أحمد ومحمود محمد شاكر في خمسة عشر جزءاً (لم يكتمل) القاهرة ، دار المعارف ١٣٧٤ هـ وما بعدها ، تهذيب الآثار / علي ، ص ١١٤ ، رقم ١٨٧ .

١٣ ـ أبو الفضل ابراهيم في : التاريخ ٩/ ١ تبعاً لمطبوعة معجم الادباء لياقوت يقرأ : عماد ، وهذا تصحيف صوابه : عمران ، كما في تهذيب التهذيب ٨/ ١٤١ ، جرح ٩/ ٣٠٥ ـ ٣٠٦ رقم ١٦٩٧ ت ط ٣/ ١٣٤ رقم ٢١٥٤ ، ت آ / علي رقم ١٨٦ وهو في الحالتين يروي عن عبدالوارث بن سعيد الأنباري .

١٤ ـ تهذيب التهذيب ٩/ ٢٨٩ ، ونجده في الاسناد رقم ١٣ بحسب ترقيم هورست في المقالة المذكورة سابقاً ص ٢٩٠ ـ ٣٠٧ . ويذكر هورست أنّ هذا الاسناد يتكرّر ثمانين وألف مرّة في التفسير ، انظر : جيلّيو ، البقرة ، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨ .

١٥ ـ تهذيب التهذيب ١/ ٤٥٨ ، جرح ٢/ ٣٦٨ ، تاريخ التراث العربي ١/ ٣٢ ، هورست ، ص ٣٠١ ، الاسناد ١٤ ، جيليو ، البقرة ، ص ٢٦٨ ـ ٢٨٠ . وقد اعتمدنا في ضبط العقدي على ما اختاره أحمد ومحمود محمد شاكر في ت ط ١/ ١٩٧ ، رقم ١ ، انظر : عز الدين بن الأثير ، اللباب في تهذيب الأنساب ، القاهرة ، ١٣٥٧ هـ ـ ١٣٦٩ هـ / ١٩٣٨ ـ ١٩٤٩ واعيد طبعه في بيروت بلا تاريخ ورمزه : لباب وانظر : القلقشندي : نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب ، ط . علي الخاقاني ، بغداد ١٩٥٨ ، ص ٣٣٧ .

١٦ ـ انظر حول أحمد بن المقدام ما سيأتي : ش ٥٠ ، والحاشية رقم ٩٧ ، وذكره في : تهذيب التهذيب ١/ ٨١ ـ ٨٣ ، ثقات ، ٨/ ٣٢ ، ميزان ١/ ١٥٨ ، التاريخ ١/ ١٤٣ ، ١٦٠ ، ٢/ ٣٨٠ ، ت آ / علي ، رقم ٢٢١ ، ٢٢٧ ، ت آ / ١ . عباس ، رقم ٧٠٦ .

١٧ ـ تاريخ التراث العربي ١/ ١١٢ ـ ١١٤ ، تهذيب التهذيب ٩/ ٧٠ ـ ٧٣ ، تاريخ بغداد ٢/ ١٠١ ـ ١٠٥ ورمزه : ت ب . هورست (سبق ذكره) ص ٢٩٦ بإسناد يصعد الى مجاهد ويتردد ٣٢ مرة في : ت ط ، ١/ ٢٤٠ ، ٣٤٢ ، ٣٦٠ ، ٢٩٣ ، ٤٧٧ ، ٤٨١ وأماكن اخرى .

وكذلك الأمر في : ت آ / علي (الفهارس ، ص ٤٢٧) ، ت آ / ١ . عباس (الفهارس ، ص ١٠٥٢ ـ ١٠٥٣) وهو أكثر شيوخ الطبري تردداً في ت ط و ت آ ، ويقال : إنّ أبا داود روى عنه ٥٠ ألف حديث .

١٨ ـ تهذيب التهذيب ٩/ ١٢٥ ـ ١٢٧ ، ت ب ٢/ ٢٨٣ ـ ٢٨٦ ، ت ط ١/ ٤٩ ، ٥٠ ، ١٨٥ ، ١٩٨ ، ٢٠٢ ، ٢٣٣ ، ٤٢٠ ، ٦٤٣ ، ٧٢٥ ، ٥/ ١٩٥ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، وأماكن اخرى في التفسير كلّه .

١٩ ـ الداودي ، طبقات المفسرين ، بيروت ١٩٨٣ ، ١١١/٢ ، ورمزه : داودي وخوّل : عمرو بن علي ، انظر : تهذيب التهذيب ٨٠/٨ ـ ٨٢ : من فرسان الحديث صنف المسند والعلل والتاريخ . ت آ / ١ . عباس (الفهارس ، ص ١٠٦٥) ستة عشر حديثاً ت ط ٣ / رقم ١٩٨٩ و ٢١٥٥ ، ورحل غير مرة الى أصفهان وأقام في بغداد ، انظر ما سيأتي برقم في ٥١ ، والحاشية رقم ٦٨ .

٢٠ ـ تهذيب التهذيب ٣١٦/٢ ، لا ذكر له في التاريخ ولا في ت آ ، وفي ت ط . انظر : ٧/ رقم ٨٢٨١ .

٢١ ـ ياقوت ٤٨/١٨ . حول أبي حاتم ، انظر : القفطي إنباه الرواة على أنباه النحاة تح : محمد أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة ١٩٥٠ ، اعيد طبعه في بيروت ١٩٨٦ ، ٥٨/٣ ـ ٦٤ ، ورمزه : إنباه . الزبيدي ، طبقات النحويين واللغويين ، تح . محمد أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة ١٩٥٤م ، ص ١٠٠ ـ ١٠٣ ; وبخصوص المخطوطة التي عليها تعليقات أبي حاتم ، انظر : تاريخ التراث العربي ٦٦/٩ . وحول الذهبي ، انظر : المصدر السابق ٢٧٧/١ . ونشير هنا الى أنّ أحد أصدقاء الطبري ورفاقه الملازمين : ابن خزيمة (محمد بن اسحاق ٢٢٣ هـ ـ ٣١١ هـ / ٨٣٨ م ـ ٩٢٣ م) . كان تلميذاً لأبي حاتم ، انظر الذهبي ، تذكرة الحفاظ ، حيدر آباد بين ١٩٥٦ ـ ١٩٥٨ واعيدت طباعته في بيروت دار إحياء التراث العربي ، بلا تاريخ ص ٧٢٠ ـ ٧٢١ ، ورمزه : تذكرة .

٢٢ ـ انظر على سبيل المثال : الحسن بن الصبّاح البزّاز أبو علي الواسطي (ت ٢٤٩ هـ / ٨٦٣ م) ولكنّه درس في بغداد أيضاً ، ت ب ٣٣٠/٧ ـ ٣٣٢ ، أحمد بن سنان أبو جعفر الواسطي القطّان (ت ٢٥٨ هـ / ٨٧٢ م) له ذكر في التاريخ ٢٩٧/٢ ، ت ط ١٥٨/٥ رقم ٥٤٢١ . ويبدو أنّه لم يُعلّم في بغداد وكذلك الأمر بالنسبة لاسحاق بن شاهين (ت . بعد ٢٥٠ هـ / ٨٦٤ م) . انظر : تهذيب التهذيب ٢٣٦/١ ـ ٢٣٧ .

٢٣ ـ انظر : H.Djait ، الكوفة ، في الموسوعة الاسلامية ٣٥٣/٥ ، والمقالة المذكورة سابقاً جواد علي ٢١٧ ـ ٢١٨ .

٢٤ ـ التاريخ الكبير للبخاري ٢٠٥/١ ـ ٢٠٦ ، ورمزه : ت ك . تهذيب التهذيب ٢٨٥/٩ ـ ٢٨٦ . وكان أيضاً قارئاً يقرأ بقراءة عاصم عن (أبي بكر) ولكنّه قليل الرواية في القراءات ، انظر : ابن الجزري ، غاية النهاية في طبقات القراء ، تح : برجستراسر وأ. بريتزل ، ليبزغ والقاهرة ١٩٣٣ ـ ١٩٣٥ م ١٩٧/٢ ، ورمزه : غاية . وانظر مقالة علي جواد المذكورة آنفاً ص ٢٠٧ و ٢٢٢ ، وتاريخ التراث العربي ٣٠/١ . ونجد بعض الأسانيد المتصلة اليه في ت ط ١١٣/١ ، ١٣٥ ، ٢٢٣ ، ٣٧١ ، وفي التاريخ ١٠ (الفهارس ، ص ٣٧٨) ، وفي ت آ / علي (الفهارس ص ٤٣٦ ـ ٤٣٧) وت آ / ١ . عباس (الفهارس ، ص ١٠٦٧ ـ ١٠٦٩) . وبخصوص يونس بن بكير انظر : تاريخ التراث العربي ٢٨٩/١ ، تهذيب التهذيب ٤٣٤/١١ ـ ٤٣٦ ، جواد ص ٢٠٢ : ومن رواة المغازي : وكيع بن الجراح ، وأبو كريب وهنّاد بن السري .

٢٥ ـ تهذيب التهذيب ٧٠/١١ ـ ٧١ ، تاريخ التراث العربي ١١١/١ ، جرح ١١٩/٩ ـ ١٢٠ . ثقات ٢٤٩/١١ ـ ٢٤٧ ، تذكرة ٥٠٧ ـ ٥٠٨ . وانظر : مقدمة تقي الدين الندوي لطبعته من كتاب البيهقي : الزهد الكبير ، الكويت ١٩٨٣ ، ص ٣٢ ـ ٣٦ وخصوصاً رقم ٥ ، ص ٣٣ . ت ط ٩٩/٣ ، ٤٢٧ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥٤٢/١٠ . ت آ / علي ، له ثلاثة أحاديث أحدها عن يونس بن بكير . وأهم شيوخه المذكورين عند الطبري : ابو الأحوص (سلّام بن سُلَيم) ، أبو معاوية الضرير (محمد بن خازم) ووكيع . وبخصوص ، البُكَاؤود ، انظر : أسد بن موسى ، كتاب الزهد ، تح : الخوري ، فيسبادن ١٩٧٦م ، ص ٣٩ ، و ل. ماسينيون : وَجْد الحلاج ٢٢٠/٣ .

٢٦ ـ الفهرست ٢٣٤ ، تهذيب التهذيب ٣٣٥/١ ـ ٣٣٦ ، ذكره في موضعين من التاريخ ٤٥٦/١ ، ١٥٦/٥ ، وانظر : ت آ / عمر ، الحديث ٩٢٦ .

٢٧ ـ فهرست ، ص ٢٣١ ، تهذيب التهذيب ١٠٩/٥ ـ ١١٠ ، وبحسب ابن خزيمة : فيه غُلُوٌّ في التشيّع ، مجروحون ١٧٢/٢ ؛ ت آ / علي ، الحديث رقم ٤٤١ ، ت آ / ١ . عباس ، الأحاديث ، ٥٨٢ ، ٦٣٠ ، ت ط ٧ / رقم ٥٤٧٥ ، ص ٢١٦ .

٢٨ ـ داودي ١١١/٢ يذكره في عداد شيوخ الطبري ، تهذيب التهذيب ١٠١/٦ ، ت آ / علي مرة واحدة ، ت آ / ١ . عباس ثلاث مرات ، التاريخ : مرّتان . ت ط ٣٥٨/٩ ، رقم ١١١٢٥ : عن محمد ابن القاسم الأسدي عن الأوزاعي .

٢٩ ـ فهرست ، ص ٢٣١ ، تهذيب التهذيب ٥٩/٧ ، ت ط ٣٠/رقم ٢٨٩٠ ، ت آ / علي ثلاث مرات ، ت آ / ١ . عباس ، أربع مرات .

٣٠ ـ تهذيب التهذيب ١٣٥/١١ ـ ١٣٦ ، ت ب ١٦٢/٢ ، ولا ذكر له في ت آ .

ت ط ٤٥٤/١٢ رقم ١٤٦٩١ . وفي أربعة مواضع من التاريخ باسم : أبو عثمان .

٥ [قال ابن حبان في كتاب المجروحين ١٧٢/٢ في ترجمة لعبّاد بن يعقوب الرّواجني :

وهو الذي - عباد - روى عن شريك عن عاصم بن زر (كذا) عن عبدالله قال : قال رسول الله ﷺ : « إذا رأيتم معاوية على منبري فاقتلوه » أخبرنا الطبري قال : حدثنا محمد بن صالح قال : حدثنا محمد بن صالح قال : حدثنا عباد بن يعقوب عن شريك) المترجم

٣١ - غاية ، ٣١٤/١ ، الذهبي ، معرفة القرّاء ، تح : محمد سيد جاد الحق ، القاهرة ، دار الكتب الحديثة ١٩٦٩م ورمزه : قُرّاء . ويُصَحّح ما ذكره أبو الفضل ابراهيم في التاريخ ٧/١ سليمان بن خلّاد ومن الواضح أنّ الصواب هو :

سليمان بن عبدالرحمن الطلحي عن خلّاد . وحول رواية هذه القراءة القرآنية ، انظر : جيليو ، ص ٢٢١ .

٣٢ - تهذيب التهذيب ٢٣/٤ - ١٢٥ ، وبشأن النساخ انظر : ص ١٢٤ . وانظر : جرّح ٢٣١/٤ - ٢٣٢ : له ورّاق قد أفسد حديثه . ونجد له ذكراً في كتب الضعفاء المجروحين ٣٥٩/١ ، النسائي ، كتاب الضعفاء والمتروكين ، تح : محمد ابراهيم زايد ، مع كتاب الضعفاء الصغير للبخاري ، حلب ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م ، ص ٥٥ ، ورمزه ضعفاء . وبخصوص مكانته في تاريخ الطبري ، انظر : جواد ، ص ٢١٥ ، هورست ، ٢٩٩ : ابن وكيع عن عبدالله بن نُمير عن ورقاء بن عمر عن ابن أبي نجيح .

حول تفسير مجاهد انظر : رواية تفسير مجاهد بن جبر ، اطروحة لـ ج شتاوت المطبوعة في Giessen ، ١٩٦٩م .

وجيليو ، ص ٢٥٢ - ٢٦١ ، ويُضاف الاسناد التالي :

ابن وكيع عن وكيع عن سفيان بن عيينة / عن رجل أو عن ابن أبي نجيح / عن مجاهد .

٣٣ - تاريخ التراث العربي ٤٩١/١ - ٤٩٢ ، تهذيب التهذيب ٣١٨/٢ - ٣١٩ ، ت ب ٤٠٧/٧ - ٤١٠ DeGoeje - دي خويه ، ص ٩٠ نقلاً عن النووي . وقد طبعت هذه الفقرة بحسب النووي ، تهذيب الأسماء واللغات ، القاهرة ١٩٢٩ ، اعيد طبعه في بيروت بلا تاريخ ٧٩/١ ، وانظر : وفيات ٧٣/٢ - ٧٤ وفيه أنّه : أحد رواة الأقوال القديمة عن الشافعي . وفيات رمز : وفيات الأعيان لابن خلكان في ثمانية أجزاء ، تح : احسان عباس ، بيروت ١٩٦٨ - ١٩٧٢ . وإنّ رواة مذهب الشافعي على الأقوال الجديدة ستة هم :

المُزني ، الربيع بن سليمان الجيزي ، الربيع بن سليمان المرادي (شيخ الطبري) ، البويطي ، حرملة ، يونس بن عبدالأعلى (شيخ الطبري) .

٣٤ - تهذيب التهذيب ٣٦٩/٩ ، ت ب ٥٥/٣ - ٥٦ ، له ذكر في ت أ في أربعة مواضع . وكذلك في « الصدول » / وحول عقيدة الطبري انظر : كتاب دومينيك سورديل : عقيدة الطبري للمؤرخ في ٣١ R (مجلة الدراسات الاسلامية ١٩٦٨ / ٢ ، ص ١٩١ ، ورمزه : عقيدة) .

ت ط ٣٧٢/٢ ، رقم ١٥٩١ ، وبخصوص المراحل المختلفة للمذهب الشافعي انظر : اصول الفقه الاسلامي ، لـ يوسف شاخت ، ط . أكسفورد ١٩٥٠ (١) ١٩٧٩ ، (٦) ، ص ١٢٠ ، ورمزه : اصول .

٣٥ - بحسب الفهرست ، ص ٢٣٤ أنّه قرأ الفقه على داود ، وحول داود تجد المصادر في تاريخ التراث العربي ٥٢١/١ . وعن علاقة الطبري بداود انظر : ياقوت ٧٢/١٨ - ٨٠ ت ب ٣٦٩/٨ - ٣٧٥ ويأخذون عليه رأيه في القرآن . ويقال : إنّ ابن حنبل رفض مقابلته لأنّه كان يرى أن القرآن المكتوب في اللوح المحفوظ غير مخلوق ، وأنّه في حالة الوالدة في الكتاب إنّما هو مخلوق ، ص ٣٧٤ . وانظر : يوسف شاخت في الموسوعة الاسلامية ١٨٨/٢ ، وهذا الرأي جعلهم يصنّفونه مع الناشيء الأكبر ، انظر : فان إس Fruhe mu tazilitische Hareslographie - مسائل الامامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات للناشيء الأكبر (ت ٢٩٣ هـ) بيروت / فيسبادن ١٩٧١م ، ص ٦ - ٨ وخصوصاً ص ١٢٨ - ١٢٩ من النص الألماني .

٣٦ - ت ب ١٦٢/٢ ، وانظر : تهذيب التهذيب ٢٢٣/١ - ٢٢٥ ، و ت ب ٣٥٩/٦ - ٣٦٢ : والقي مصموم ، بحسب ابن حنبل ، ص ٣٦٠ ، ونجده مذكوراً في خمسة مواضع من تاريخ الطبري .

٣٧ - كسابقه واحد من أحد عشر شيخاً من شيوخ الطبري ذكرهم البغدادي في ت ب ١٩٢/٢ وياقوت ٤١/١٨ : ترجمته في ت ب ١٦٠/٥ - ١٦١ ، كذلك ٢٢/٨ . ونجد له ذكراً في ت ط ٥/ رقم ٥٤٦٢ . ولا ذكر له في التاريخ ، ويذكره مرة واحدة في ت آ .

● [تفسير الطبري ٤٥٢/١٦ - ٤٥٣ ، وأماكن اخرى . وانظر ما سيأتي في تعليقنا على الحاشية ٤٠] المترجم .

٣٨ - يعقوب بن ابراهيم ، ذكره ياقوت في قائمة شيوخ الطبري ، ٤٢/١٨ ، تهذيب التهذيب ٣٨١/١١ - ٣٨٢ ، تذكرة ، ص ٥٠٥ - ٥٠٧ : صَنّف وجمع . تاريخ التراث العربي ٣٨/١ ، ت ب ٢٧٧/١٤ - ٢٨٠ . وعبر الطبري عند ياقوت ٥٢/١٨ . وملاحظات على التفسير* في ت ط ٤٥٢/١٦ - ٤٥٣ (سورة الرعد ، ٣١) وأماكن اخرى . ويذكر الطبري يعقوب ستاً وعشرين مرّة في ت آ / على ، ثلاثاً وثلاثين مرّة في ت آ / ١ . عباس ، ثلاثاً وسبعين مرّة في ت آ / عمر . انظر (الفهارس ص ١٢٨٨ - ١٢٨٩) . ويذكره ثلاثاً وثلاثين مرّة في التاريخ ومرتين على

الاول في اختلاف الفقهاء ط. كيرن ، القاهرة ١٣٢٠ هـ / ١٩٠٢م وأعيد طبعه في بيروت ، دار الكتب العلمية بلا تاريخ . وحول ابن عُلَيّة انظر : تاريخ التراث العربي ١١٢/١ ، وحول هشيم بن بشير انظر : المصدر السابق ٣٨/١ وفيه ذكر لمصادر اخرى .

● [جاء في تفسير الطبري ٤٥٢/١٦ ، الأثر رقم ٢٠٤١٠ (تفسير الآية ٣١ من سورة الرعد) : حَدَّثنا أحمد بن يوسف قال ، حَدَّثنا القاسم قال ، حَدَّثنا يزيد ، عَنْ جرير بن حازم عن الزبير بن الخِرِّيت = أو : يعلى بن حكيم ، عَنْ عكرمة ، عن ابن عباس أنّه كان يقرؤها : « أفَلَمْ يَتَبَيَّنْ الذين آمنوا » ، قال : كتب الكاتب الاخرى وهو ناعس » .

قال الشيخ أبو فهر في الحاشية رقم ٣ ، ص ٤٥٣ :

« أمّا لفظ أبي جعفر هنا ، وإن كان ظاهره مُشْكلاً فإنَّ دراسته على الوجه الذي ينبغي أنْ يدرس به ، تزيل عنه قتام المعنى الفاسد الذي يتدبر المرء عند أوّل تلاوته . فلما شرعت في دراسته من جميع وجوه الدراسة ، انفتح لي باب عظيم من القول في هذا الخبر وأشباهه من مثل قول عائشة أم المؤمنين : « يا بن أختي ، أخطأ الكاتب » ، أي ما كتب في المصحف الامام ، ومعاذ الله أن يكون ذلك ظاهر لفظ حديثها .

وهذان الخبران وأشباه لها يتخذها المستشرقون وبطانتهم ممَّنْ ينتسبون الى أهل الاسلام ، مدرجة للطعن في القرآن . أو تسويلاً للتلبيس على من لا علم عنده بتنزيل القرآن العظيم فاقتضاني الأمر أنْ أكتب رسالة جامعة في بيان معنى قوله ﷺ « أُنزل القرآن على سبعة أحرف » ، وكيف كانت هذه الأحرف السبعة وما الذي بقي عندنا منها ، وانتهيت الى أنها بحمد الله باقية بجميعها في قراءات القرأة وفي رواية الحروف ، لا كما ذهب اليه أبو جعفر الطبري في تفسيره ١/٥٥ - ٥٩ ومن ذهب في ذلك مذهبه . ثُمّ بيّنتُ ما كان من أمر كتابة المصحف على عهد أبي بكر ، ثم كتابة المصحف الامام على عهد عثمان رضي الله عنها وجعلت ذلك بياناً شافياً كافياً بإذن الله . وكُنْتُ على نيّة جعل هذه الرسالة مُقَدّمة للجزء السادس عشر من تفسير أبي جعفر ولكنّها طالت حتى بلغت أن تكون كتاباً ، فآثرت أن أفردها كتاباً يطبع على حدته ان شاء الله] المترجم .

٣٩ - تاريخ التراث العربي ٣١٧/١ - ٣١٨ ، وذكره الداودي في شيوخ الطبري ١١١/٢ . وانظر : التاريخ ٢٧١/٢ ، ٢٧٣ ، ٤٣١/٤ - ٤٣٢ ، ٦٢/٨ ، ٧١ ، ٨٨ . ت ط ٢٢٢/٧ رقم ٧٨٥٥ ، ت آ / عمر ، حديث ٩٣ ، ٢٢٣ ، ٩٥٨ .

٤٠ - ذكره الداودي في ١١١/٢ ، تهذيب التهذيب ٢٠٥/٤ ، وكان يسكن سامراء كما يذكر ذلك ابن حجر في : تقريب التهذيب ، بيروت ، دار المعارف ١٩٧٥ ، ٣٢٧/١ ، جرح ١٣٠/٤ ، ولم يذكره ت ب ولا ميزان ، ولا تذكر المصادر التي رجعنا اليها تاريخ وفاته . وذكره الطبري في ت آ / علي مرتين ، وفي ت آ / ١ . عباس ثلاث مرات ، وانظر : ت ط ١٢/٢ رقم ٨٥٠ .

٤١ - داودي ١١٤/٢ وفيه عن الطبري أنّه روى الحروف سماعاً عن ... ، غاية ١٥٢/١ - ١٥٣ وفيه عن الثعلبي : روى القراءات سماعاً عن أبي عبيد القاسم بن سلّام . ومن تلاميذه أيضاً : ابن مجاهد وهو من تلاميذ الطبري أيضاً . انظر ت ط ١٦/ رقم ٥٩١٩ و ٥٩٠٤ و ٤٥١/١٩ ، رقم ٢٠١٤٠ وأماكن اخرى . وفي ياقوت ٦٨/١٨ تصحّف الثعلبي الى الثعلبي .

٤٢ - من شيوخ الطبري كما في سير أعلام النبلاء ٢٦٨/١٤ ، وتهذيب التهذيب ٤٦٧/١٠ - ٤٦٨ ، ت ب ٣٢٦/٣ - ٣٢٧ ، جرح ١١٠/٨ ، رقم ٤٨٧ ، ويُحكى أنّ محمداً بن أبي معشر دخل مُصِّيص وطلب من الحجاج بن محمد المصيصي (ت ٢٠٦ هـ / ٨٢١ م) كتاباً كان الحجاج قد سمعه من أبيه (أبو معشر) فأخذه ونسخه دون أن يقرأه على الحجاج وبالتالي فهو لم يقرأه على أبيه . وهذا يُعَدّ عند علماء نقد الحديث ضَعْفاً في الرواية .

٤٣ - تاريخ التراث العربي ٣١٩/١ - ٣٢٠ ، جواد ، ص ٢٢٠ - ٢٢١ ، ياقوت ٣٥/١٨ - ٣٧ ، ت ب ١٦٢/٤ - ١٦٤ .

٤٤ - ت ب ٤٢٤/١١ - ٤٢٥ ، سير أعلام النبلاء ١٤٣/٨ ، هورست ، ص ٢٩٣ يذكر الاسناد . انظر : جيلبو ، البقرة ، ص ١٢٧ .

٤٥ - تاريخ التراث العربي ١٦٠/١ ، ت ب ٢١٨/٨ - ٢١٩ ، سير أعلام النبلاء ٢٨٨/٨ - ٢٩٠ .

٤٦ - هورست ، ص ٢٩٦ ، رقم ٢ ، ت ب ٤٠٣/٧ - ٤٠٤ ، سير أعلام النبلاء ٣٥٦/٧ - ٣٥٧ .

٤٧ - هورست ، ص ٢٩٧ ، إسناد رقم ٧ ، ت ب ١٢٧/٣ ، وكان أيضاً من علماء القراءات ، انظر : غاية ٢٢١/٢ ، رقم ٣٢٢٨ .

٤٨ - نقص .

٤٩ - هورست ، ص ٢٩٥ ، رقم ١ ، بالاعتماد على : ت ب ١٢/ ٤٣٢ - ٤٣٣ يرى أنّه القاسم بن الحسن بن يزيد الهمذاني (ت ٢٦٢ هـ / ٨٨٥ م) ولا نجد في سلسلة الأسانيد التي تُسْنِدُ الى الحسن هذا والتي يذكرها الطبري أياً من شيوخ الحسن ، ولهذا فإننا نقاسم أحمد محمد شاكر شكه في امكانية التعرف اليه . انظر : ت ط ٥٠٧/٧ ، الحاشية ، ويُذكر في التاريخ في ثمانية وعشرين موضعاً من الجزء الأول ، وفي موضعين من الجزء الثاني ، وفي موضع واحد من ت آ / ١ . عباس ص ٤٥٩ - ٤٦٠ ، الحديث ٧٤٥٠ .

٥٠ - ياقوت ٨٧/١٨ ، أغاني (ط . دار الكتب ، ثم الهيئة

المصرية) ١/١٨ ، ١٦ ، ٢٩٩/١٤ ، ٥٥/١٧ ، ٦٥ ، ١١١ ، ٣١٤ ... الخ . انظر : جولد تسهير في : مذاهب التفسير الاسلامي ، ص٨٦ ، رقم ٢ ط. ليدن ، بريل ، الجزء الأول ١٩٢٠ ، الجزء الثالث ١٩٧٠ ورمزه : مذاهب .

٥١ - ياقوت ١٨/٦٠ - ٦١ ؛ محمود شبكة ، التحو في تفسير الطبري » في مجلة كلية اللغة العربية في الرياض عدد ١٠ (١٩٨٠) ص ٦٩ . ولم نستطع التعرّف الى فلان الأزدي المذكور في تحويّ الجانب الشرقي . وحول هشام بن معاوية انظر : بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، لجلال الدين السيوطي ، ١ - ٢ تح : محمد أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة ١٩٦٤ - ١٩٦٥ ، ٣٢٨/٢ ورمزه : البغية . وانظر : إنباه ٤٢١/٣ ؛ إنباه ٢٢٩/٣ . وحول الطبري النحوي : انظر : جيلّيو ، الفصل السابع ص ٢٦٤ - ٣٢٣ وخصوصاً ص : ٢٩٧ .

٥٢ - ياقوت ٥٢/١٨ ، ٥٣ ، ٥٥ ، انظر : ابن عساكر في دي جويه ، مقدمة ص ٧٢ ، ١٤٠١ - ١٥ ، داودي ١١١/٢ . وحول أبي سعيد الاصطخري انظر : ت ب ٢٦٨/٧ - ٢٧٠ .

الشيرازي (أبو اسحاق) ، طبقات الفقهاء ، ط . احسان عباس ، بيروت ١٩٨١ ، ط. ثانية ص ١١١ ، ورمزه : شيرازي . السبكي ، طبقات الشافعية ، ط. ١٣٢٦ هـ ، ١٩٣/٢ - ٢٠٥ .

ورمزه : سبكي . العبّادي ، طبقات الفقهاء الشافعية ، وبه مقدمة وشرح ، نشره جوستا فيتستام ، ليدن ، بريل ١٩٦٤ ، ص ٦٦ . ورمزه : عبادي . طبقات الشافعية لأبي بكر بن هداية الله الحسيني ، ط . عادل نويهض ، بيروت ١٩٧١ ، ١٩٧٩ (ج ٢) ص ٦٢ ، ورمزه : الحسيني . وقد جاء تاريخ مصر لابن يونس الصّدَفي في قسمين أ - كتاب مصر . ب - كتاب الغرباء ، وفي هذا الأخير يكتب عن الطبري ، انظر : بروكلمان ، الملحق ٢٢٩/١ . والسيوطي في حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة ، ط. محمد أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة ١٩٧٦ ، ٣٥١/١ . ونجد الطبري في بغداد سنة ٢٥٨ هـ ، انظر تاريخه ٩/٣ ، ١٩٢ .

[وقد جاءت نسبة ابن الصدفي في أصل المقال : الصفدي وهو تصحيف نجده قبْلُ عند بروكلمان ٢٢٩/١ والصواب ما أثبتناه من تاريخ التراث العربي لفؤاد سزكين (الترجمة العربية) مج١ ، ج ٢ ، ص ٢٣٧ - ٢٣٨ . وانظر : ٣٥٧/١ - ٣٥٨ من الأصل الألماني] المترجم .

٥٣ - تاريخ التراث العربي ١٣٥/١ ، تهذيب التهذيب ١٨١/١ - ١٨٣ ، اختلاف الفقهاء ص ٢٠ من المقدمة / طبعة ثانية من اختلاف الفقهاء في بيروت دار الكتب العلمية بين عامي ١٩٨٠ - ١٩٨٤ ، وأرقام الصفحات فيها مختلفة عن الطبعة الأولى ، ص ٦٨ ، رقم ٧ . ثلاث ٨١/٨ - ٨٢ ، وهناك إشارة مهمة في الحاشية رقم ٧ ، ص ٨١ .

بخصوص حريز بن الشرقي انظر : تهذيب التهذيب ، ص ٢٣٧ - ٢٤١ ، توفي عام ١٦٣ هـ / ٧٧٩ م . انظر ايضاً : ابن ماكولا ، الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب ، حيدر أباد ، ١٩٦٢ ، اعيد طبعه في بيروت بلا تاريخ ، ٢١٢/٢ ، ورمزه : إكمال . وحوْل أهل النصب : انظر القاموس ١٣٨/١ ، وتاج العروس ٢٧٧/٤ ب . وهنري لاوست ، الشيعية ، ص ١١٤ . ط. بدران ، ٣١٣/٢ - ٣١٤ ، جُرّح ١٤٨/٢ - ١٤٩ .

٥٤ - تاريخ التراث العربي ٤٣٣/١ وكرن Fr.Kern اختلط الأمر عليه في تحديد شخصية الجوزجاني الذي يُذكر غالباً في اختلاف الفقهاء إذْ لا يذكر الطبري سلسلة نسبه أبداً . وبالمقابل فإن جوزيف شاخت J.Schlecht ترجم له بدقة في طبعته لكتاب اختلاف الفقهاء في ليدن ١٩٣٣م ص ٢٦٢ . وبخصوص كتاب النوادر فإنَّ أنَّ الطبري ينقل عنه دون أنْ يكون لديه اجازة ، وإنّما أنّه يَنقل ذلك نقلاً عن شيوخه دون أن يكون لديهم اجازة أيضاً .

٥٥ - تهذيب التهذيب ٣٢٩/٧ ، ميزان ١٣٠/٣ ، رقم ٥٨٥٢ ، ياقوت ، بلدان ٧٠/٣ . ت أ / علي ، سبعة أحاديث ، ت أ / ١ . عباس ، خمسة وعشرون حديثاً ، دومينيك سورديل ، « عقيدة » ، ص ١٩١ ، ت ط ٢٦٨/٢ ، الحديث رقم ١٣٨٤ .

٥٦ - ابن عساكر ، تهذيب تاريخ دمشق ٢٧٥/٧ هذبه ونقحه مصطفى بدران . وانظر تاريخ دمشق (ط . دمشق ١٩٨٢) ص ٢٧٨ - ٢٨٣ . وفي دي جويه ، مُقدّمة ، ص ٦٢ ، غاية ٣٥٥/١ ، تهذيب التهذيب ١٣١/٥ - ١٣٣ . حوْل عبدالحميد بن بكّار انظر : غاية ١٠٦/٢ ، وفي الفقه انظر : اختلاف الفقهاء طبعة يوسف شاخت ، ص ٢٠ من المقدمة ، ١٦٣ ، ١٧٢ ، ١٨١ ، ... الخ من النصّ . واختلاف الفقهاء (ط ٢) ص ٢٧ ، ٣٦ ، ٤٣ ، ... الخ ، ت ط ٤٢/٢ ، حديث ٨٩١ .

٥٧ - ياقوت ٥٣/١٨ ، وكان للطبري مناظرة لا ندري ما موضوعها ، المصدر السابق ، ص ٥٤ ولا أحد يذكر أنَّ المُزني كان أحد شيوخه .

٥٨ - ابن عساكر عن دي جويه ، مقدمة ، ص ٨٤ . ونُصحّحُ هنا ترجمة لويس ماسينيون في : وَجْدُ الحلاّج ٤٢٠/١ الذي يقرأ : بشار الأحول ، والمعنى على وجه الصواب هو : ابن بشار اعتماداً على : ت ب ٢٩٢/١١ - ٢٩٣ ، وفيات ٢٤١/٢ ، السبكي ٥٢/٢ . وحوْل ابن سريج انظر : يوسف شاخت في الموسوعة الاسلامية ٩٧٤/٣ ،

وتاريخ التراث العربي ٤٩٥/١ وت ب ٢٨٧/٥ - ٢٩٠ ، حسيني ، ص ٤١ - ٤٢ ، وجد الحلاّج ٤٢٠/١ . وحول مذهب الشافعي في تكوّنه ، انظر : يوسف شاخت في مقدمته لطبعته من كتاب اختلاف الفقهاء ، ص ١٦ - ١٨ . وانظر : أصول ، ١٢٠ ؛ وفيه تمييز بين « الطور الأول » و « الطور الثاني » ؛ واقترب الشافعي في الطور الثاني من بقية الفقهاء ، وإنّ الطور الأول هو الأكثر « تجديداً » .

٥٩ - بحسب النووي في ، تهذيب ٧٩/١ عن عبي جريه في المقدمة ، ص ٩٩ ، وحول الربيع بن سليمان المرادي انظر : تاريخ التراث العربي ٤٨٧/١ ، وفيات ٢٩١/٢ - ٢٩٢ ، حسن المحاضرة ٢٨٧/١ والتاريخ وفاته فيه ٢٤٧ هـ وهو خطأ صوابه ٢٧٠هـ . الشيرازي ، ص ٩٨ ، الحسيني ، ص ٢٤ ، وفيه : روى الأم وغيرها من الجديد . انظر : اختلاف الفقهاء (ط ٢٠) ص ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٣١ ، ٣٩ وأماكن اخرى ، وطبعة شاخت ، ص ١٣ ، ٢١ من المقدمة ، و ١٩ ، ٢٤ ، ٣٧ وغيرها من نص الكتاب . وانظر : مجيد خدّوري في مقدمته للترجمة الانكليزية (رسالة الشافعي في Baltimore ، ١٩٦١ ، وحول الجيزي ، انظر : سير اعلام النبلاء ٥٩١/١٢ - ٥٩٢ .

● [هو أبو ابراهيم اسماعيل بن يحيى المُزني ، ولد سنة ١٧٥ هـ / ٧٩٢ م عاش في مصر وكان أشهر تلاميذ الشافعي وأخلص أتباعه . ومع ذلك فقد كانت له وجهات نظر تختلف عن وجهة نظر أستاذه في بعض المسائل . له فيها « مذهب » خاص (انظر طبقات الشافعية للسُبكي ٢٤٣/١) وتوفي بمصر سنة ٢٦٤ هـ / ٨٧٧ م ، ودفن بالقرب من الامام الشافعي] المترجم من تاريخ التراث العربي (الترجمة العربية) مج ١ ج ٣ ص ١٩٤ ، ومج ١ ص ٤٩٢ من النص الألماني .

● ● [جاء في سير أعلام النبلاء ٥٩١/١٢ - ٥٩٢ : الربيع بن سليمان الأزدي مولاهم المصري الجيزي الأعرج سمع من ابن وهب ، والشافعي أيضاً . روى عنه أبو داود والنسائي والطحاوي وآخرون . مات سنة ست وخمسين ومئتين] المترجم . وانظر تهذيب التهذيب ٢٤٥/٣ .

٦٠ - الفهرست ، ٢٣٤ ، ابن عساكر عن عبي جريه ، ص ٩٠ ، ياقوت ٦٦/١٨ - ٦٧ ، غاية ١٠٧/٢ ، هورست ، ص ١٠٥ الاسناد ، ٢٠ بترقيمه .

حول يونس انظر : تهذيب التهذيب ٤٤٠/١١ - ٤٤١ ، تذكرة ، ٥٢٧ - ٥٢٨ ، العبادي ، ١٨ غاية ، ٤٠٦ - ٤٠٧ . اختلاف الفقهاء (ط ٢) ، ص ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٤ . وحول سليم بن عيسى انظر : غاية ٣١٨/١ ، ذهبي ، قراء ، ١١٥/١ . وحول أشهب ، انظر : تاريخ التراث العربي ٤٦٦/١ اختلاف الفقهاء (ط ٢) ص ٤٥ ، ٤٨ ، وطبعة شاخت ، ص ١٣٣ . ولا نجد لعلي بن كيسة ذكراً في غاية ولا في معرفة القرّاء ، وهو مذكور في تاج العروس ٤٦٢/١٦ - ٤٦٣ .

٦١ - فهرست : ٢٣٤ . حول عبدالله بن عبدالحكم انظر : تاريخ التراث العربي ٤٦٧/١ . حول ابنه عبدالله انظر : تهذيب التهذيب ٢٦٠/٩ - ٢٦٢ ، وتاريخ التراث العربي ٤٧٤/١ . ت آ/ ١ . عباس (الفهارس ، ص ١٠٧٢) . وحول عبدالرحمن انظر : تهذيب التهذيب ٢٠٨/١١ ، ت آ / ١ . عباس (الفهارس ، ص ١٠٦٢) ، والتاريخ ١١٣/١ ، ١١٤ ، ٣٢٥ ، ٣١٦/٢ ، ٣٨٩ ، ٣٩١ ، ٤٥٣ ، ١٩٧/٤ ، ٣٨٤ . وحول ابن وهب انظر : تاريخ التراث العربي ٤٦٦/١ ، وحول حفيده أحمد انظر : تهذيب التهذيب ٥٤/١ - ٥٦ ، وسير اعلام النبلاء ٣١٧/١٢ - ٣٢١ ، ت آ / علي ، الحديث رقم ١٢ ، ٣١٣ ، ٢٩٨ ت آ / ١ . عباس ، الحديث رقم ١٥٦ ، ٤٠٥ ، ... الخ . وانظر الفهارس ص ١٠٥١ ، ت آ / عمر ثماني عشرة مرة ، انظر : الفهارس ص ١٢٥٨ .

٦٢ - تاريخ التراث العربي ٤٩٢/١ ، ياقوت ٥٤/١٨ - ٥٥ و ٥٣ . مقدمة يوسف شاخت ، ص ٥٧ وفيها (في حين أنّ الشافعي كان يُثني القرآن والسنة « الأصلان » ويرى أنّ الاجماع والقياس أدنى منهما مرتبة ؛ فإن الطبري يذكر ثلاثة اصول : القرآن والسنة كما جاءت في أحاديث النبي (ﷺ) والاجماع الذي له شأن عالٍ عنده ...) فهل كان هذا موضوع المناظرة مع المزني ؟

٦٣ - خبر عوز الطبري وأصحابه مذكورٌ في : ت ب ١٦٤/٢ - ١٦٥ ، وعنه ياقوت ٤٦/١٨ - ٤٧ . حول محمد بن نصر المروزي انظر : تاريخ التراث العربي ٤٩٤/١ ، الحسيني : ٣٤ - ٣٥ ، ت ب ٣١٥/٣ . وكتابه اختلاف العلماء نشره السيد صبحي البدري السامرائي ، بيروت ، عالم الكتب ، ١٩٨٥ ، حول ابن هارون الروياني ، انظر : تاريخ التراث العربي ١٧١/١ ، تذكرة : ٧٥٢ - ٧٥٤ الذي يروي عبر المحسّنين الأربعة . حول ابن خزيمة ، انظر : تاريخ التراث العربي ٦٠١/١ ، وانظر : فان إس J.Van Ess ، ابن كلاب والمحنة - Ibn Kullab und Mihna ، في مجلة Oriens ، ١٨ - ١٩ (١٩٦٥ - ١٩٦٦) ، ص ١٠١ ، ص ١٢٤ . تذكرة ، ص ٧٣٠ - ٧٣١ ، ومن شيوخهم المشتركين : محمد بن حُميد ، أحمد بن منيع ، بشر بن معاذ ، الربيع بن سليمان المرادي ... الخ . وقد أثنى ابن خزيمة على تفسير الطبري كما في ياقوت ٤٢/١٨ . وكتابه : التوحيد وإثبات صفات الرب ، مطبوع في القاهرة ١٩٣٧ ، تح : محمد خليل هراس (ط ٢) في بيروت ١٩٧٨

(ج٢) ، ١٩٨٦ (ج١) . صحيح ابن خزيمة ١ - ٤ ، تح : محمد مصطفى الأعظمي ، بيروت - دمشق ، المكتب الاسلامي ١٩٧٠ - ١٩٧٩ وهذه الطبعة من نسخة خطية وحيدة وناقصة . وهذا الكتاب هو اختصار للمسند الكبير لابن خزيمة .

٦٤ - ياقوت ١٨/٥٦ وخصوصاً الصفحات ٥٢ - ٥٣ ، ت ب ٤٣١/١١ - ٤٣٣ ، تذكرة ٧٥٦ - ٧٥٧ ، كان يشرب المُسْكر . وحول الطرماح انظر : تاريخ التراث العربي ٣٥١/٢ - ٣٥٢ وتاج العروس ٣٥١/٥ (ط . الكويت) .

● [في الظاهرية ، حديث ٢٧٨ ومنه ، المنتقى ، في الظاهرية ، عام ٤٥١٠ (قسم ١ ، ١٨ ورقة ٥٩٩ هـ) . واقتبس منه ابن حجر في الاصابة ٩٥١/١ ، ٩٩٨ : ٨٠٦/٢ ، ٣٢/٣ ، ١١٧٤ ، ٥٩١/٤] من تاريخ التراث العربي (ت ع) مج١ ، ج١ ، ص ٣٣٦ .

٦٥ - تهذيب التهذيب ٤٦٠/٦ - ٤٦١ ، جرح ٩٠/٦ رقم ٣٩٠ ، التاريخ ١٠ (الفهارس ، ص ٣٢٦) ، ت آ / عمر ، الحديث رقم ١٠٢ ، ١٨٢ . والشيوخ من رقم ٤٨ الى ٦٦ . ذكرهم الذهبي في شيوخ الطبري وذلك في سير أعلام النبلاء ٢٦٨/١٤ - ٢٦٩ .

٦٦ - تهذيب التهذيب ١١/٦ ، الذهبي ، العبر في أخبار من غبر ، تح : أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول ، بيروت ، دار الكتب العلمية ١٩٨٥ ، ص ٣٤٨ . وعبدالحميد مذكور أربع مَرّات في فهارس التاريخ ومَرّتان في ت آ / عمر .

٦٧ - انظر : ما سبق : ش ١١ والحاشية رقم ١٦ ، ت ب ١٦٢/٥ - ١٦٦ ، وسير أعلام النبلاء ٢١٩/١٢ - ٢٢١ ، وفيه خبر لطيف .

٦٨ - ت ب ٢٠٧/١٢ - ٢١٢ ، سير أعلام النبلاء ٤٧٠/١٠ - ٤٧٢ ، ت آ / عمر ثلاث عشرة مَرّة ، الأحاديث رقم : ٦٧٧ ، ٧٦٨ ، ٨٥٥ ، ١٢٢٣ ، . . . الخ . التاريخ ١٠ (الفهارس ، ص ٣٥٤) ثماني مرات . انظر ما سبق : ش ١٤ والحاشية رقم ١٩ .

٦٩ - الحسن بن عرفة في تاريخ التراث العربي ١٣٤/١ ، ت ب ٣٩٤/٧ - ٣٩٦ ، سير أعلام النبلاء ٥٤٧/١١ - ٥٥٦ ، التاريخ ١١/١ ، ١٨٨ ، ٢٦٠ ، ت آ / عمر ست مَرّات .

● (اللقي في تاريخ التراث العربي (الترجمة العربية) مج١ ، ج١ ، ص ٥٩ أنّه ولد سنة ١٥٨ هـ / ٧٧٤ م وتوفي سنة ٢٥٧ هـ / ٨٧١ م ، وأنّه روى عن عبدالله بن المبارك وغيره وروى عنه الترمذي وابن ماجه وغيرهما) المترجم .

٧٠ - هارون بن اسحاق : تهذيب التهذيب ١١/ ٢ - ٣ ، سير أعلام النبلاء ١٢٦/١٢ - ١٢٧ .

٧١ - الحسن بن الصبّاح : ت ب ٣٣٠/٧ - ٣٣٢ ، سير أعلام النبلاء ١٩٢/١٢ - ٩٥ ، ت آ / ١ . عباس ، مَرّة واحدة .

٧٢ - الحسين بن حريث : ت ب ٣٦/٧ - ٣٧ ، سير أعلام النبلاء ٤٠٠/١١ - ٤٠١ . ت آ / عمر ، مرة واحدة ، ولا ذكر له في فهارس تاريخ الطبري .

٧٣ - ابراهيم بن سعيد ، ت ب ٩٣/٦ - ٩٦ ، سير أعلام النبلاء ١٤٩/١٢ - ١٥١ ، ست مَرّات في فهارس التاريخ ، ثماني مَرّات في ت آ / عمر .

٧٤ - تهذيب التهذيب ٢٤٨/٩ - ٢٤٩ ، التاريخ : مَرّتان ، ت آ / عمر اثنتا عشرة مَرّة ، ت آ / ١ . عباس ، مَرّتان .

٧٥ - تهذيب التهذيب ٤٦٦/٩ - ٤٦٧ .

٧٦ - لسان الميزان ١٠٨/٦ - ١٠٩ ، لا ذكر له في التاريخ وهو مذكور مَرّة واحدة في ت آ / عمر .

٧٧ - موسى بن مجاهد ، نزل بغداد ، سير أعلام النبلاء ٤٩٥/١١ - ٤٩٦ ، ولا نجد له ذكراً في التاريخ ولا في ت آ .

٧٨ - تهذيب التهذيب ٤٢٨/١٠ ، وفيه : الأزدي بدل الأودي . ذكره في التاريخ مرتين ، وفي ت آ / عمر ، مرتين ، ت آ / ١ . عباس ، أربع مرات .

٧٩ - نصر بن علي : ت ب ٢٨٧/١٣ - ٢٨٩ ، سير أعلام النبلاء ١٣٣/١٢ - ١٣٥ ، والحديث الذي ذكره عند المتوكل .

٨٠ - تهذيب التهذيب ٦٧/٤ - ٦٨ ، ولا ذكر له في التاريخ ، وهو مذكور مرتين في ت آ / عمر ، وفي ت آ / ١ . عباس مرة واحدة .

٨١ - تهذيب التهذيب ٩٧/٤ - ٩٨ ، ذكره في التاريخ سبع مرات وفي ت آ / عمر ثلاث مرات .

٨٢ - تهذيب التهذيب ٤٠٣/٤ ، مذكور في التاريخ مرة واحدة ، ت آ / عمر أربع مرات ، ت آ / ١ . عباس ثلاث مرات .

٨٣ - سير أعلام النبلاء ٥٤٣/١١ - ٥٤٥ ، في التاريخ ١٨٩/٩ ، ٢١٣ ، ت آ / ١ . عباس ، الحديث رقم ٤٢ - ٢١٥ ، ٥٠٣ ، ت آ / علي ، الحديث رقم ١٥٤ - ١٦١ .

٨٤ - تهذيب التهذيب ٥١٤/١ - ٥١٥ ، التاريخ الجزء الأول سبع مرات ، ت آ / عمر ، ست عشرة مرة ت آ / ١ . عباس ثماني مرات .

٨٥ ـ حول الطبري في طبرستان انظر : ياقوت ١٨/٥٦ ، التاريخ ١٨٦٢/٣ ، ٩/٤٩٢ حول وجوده في بغداد عام ٢٨٥ هـ .

٨٦ ـ ابن عساكر عن دي جويه ، المقدمة ص ٧٥ ، ونص المقالة : ص ١١ . وحول عبيدالله انظر : سورديل ، الوزارة ، ص ٢٧٤ ـ ٢٨٦ ، ٣٠٥ ـ ٣٠٩ .

٨٧ ـ ياقوت ١٨/٨٧ ـ ٨٨ ، وحول محمد بن عبيدالله ، انظر : سورديل ، وزارة ٣٩٤ ـ ٣٩٩ .

٨٨ ـ بحسب ابن الجوزي في المنتظم ٦/١٥٩ ، كما في مقدمة دي جويه ، ص ٧٦ ، حول أثر علي بن عيسى في أيام وزارة عبد بن العباس ، انظر : وزارة ، ٤١٤ ـ ٤٢٤ ، ومقالة H.BOWEN في الموسوعة الاسلامية ١/٣٩٧ ـ ٣٩٩ ، وحول مرض الطبري ، انظر : ياقوت ١٨/٩٤ .

٨٩ ـ ابن عساكر عن دي جويه ، مقدمة ص ٨٥ .

٩٠ ـ المصدر السابق ، ص ٨٦ ، السبكي (ط. القاهرة) ص ٢٤ ، وحول العباس بن الحسن انظر : وزارة ، ص ٣٦٠ ـ ٣٦٨ .

٩١ ـ ابن عساكر عن دي جويه ، مقدمة ص ٨٦ . وقد حدث الخبر قبل أن يُصبح الفضل وزيراً لأنه وزّز عام ٣٢٠ هـ .

٩٢ ـ ابن عساكر عن المصدر السابق ص ٨٦ . السبكي (ط. ١٩٦٥) ٣/١٢٤ ، وحول العباس ، انظر : وزارة : ص ٣٥٩ وما بعدها .

٩٣ ـ ياقوت ١٨/٤٣ ، وأحمد بن عيسى العلوي يمكن أن يكون أحمد بن عيسى بن زيد رئيس الشيعة وعالمهم ولكنّه مات سنة ٢٤٧ هـ / ٨٦١ م ، انظر : W.Madelung في الموسوعة الاسلامية (ط ٢) الملحق ٨ ـ ٤٩ . وقد خلط صلاح الدين المنجد بينه وبين أحمد بن عيسى بن علي بن حسين الصغير (بحسب البداية ١١/٦) في تحقيقه لكتاب الذهبي ، أسماء الذين راموا الخلافة ، بيروت ١٩٧٨م ص ١٣ (ط ٢) الحاشية ١٨ . ونحن نرى أنّ المعني هو على الأرجح أحمد بن عيسى بن علي بن حسين الصغير . وليس من الممكن أن يكون أحمد بن عيسى بن محمد المهاجر لأنه كان صغيراً في حياة الطبري لأنّه مات سنة ٣٥٤ هـ / ٩٥٦ م .

٩٤ ـ حول مفهومي : التنشئة المباشرة وغير المباشرة انظر : محمد أركون : إسهام في دراسة الأنسنة العربية في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي : مسكويه فيلسوفاً ومؤرخاً ، باريس ١٩٧٠م ، ص ٥٧ ـ ٨٠ . ونحيل في هذا الصدد الى الكتاب الرائد لفيليب آريس = Philippe Aries ، = L'enfant et Lavie familiale de L'Ancien Regime الطفل والحياة العائلية في النظام القديم ، باريس ١٩٦٠ . وانظر : D.Julia = د. جوليا ، « التربية = Education » في : Diction- naire des Sciences Historques = معجم العلوم التاريخية ، باريس ١٩٧٦ ، ص ٢٣٣ . وانظر أيضاً : J.Revel = ج. روفيل « التربية = Education » في J.Le Goff = بإشراف ج. لوغوف في La Nouvelle Histoire = التاريخ الجديد ، باريس ١٩٧٨ ، ص ١٥٧ ـ ١٥٨ .

٩٥ ـ ياقوت ١٨/٤٩ ، وانظر بشأن الخبر ، كلود جيليو « الجانب الصوري في شخصية ابن عباس » في أرابيكا = Arabica ، ٣٠ (١٩٨٣) ص ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٨٠ ـ ١٨١ .

٩٦ ـ ياقوت ١٨/٦٠ ، والمعني بالشعر والشعراء ، على الأرجح ، هو كتاب : معجم الشعراء ، انظر : تاريخ التراث العربي ٢/٩٥ ، ولعله أيضاً كتاب : معاني الشعر ، انظر : تاريخ التراث العربي ٢/٥٩ ، رقم ٢٠ وكتاب ، قواعد الشعر ، وهو مطبوع ، انظر : تاريخ التراث العربي ٢/١٠ و ١٠٥ ، رقم ٥ .

٩٧ ـ ياقوت ١٨/٥٦ .

٩٨ ـ ياقوت ١٨/٤٩ ، ٩٢ ، وحول علي بن سهل ربن الطبري ، انظر : القفطي : كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ط. محمد أمين الخانجي ، القاهرة ١٣٢٦ هـ / ١٩٠٩م ، اعيد طبعه في بيروت ، بلا تاريخ ، ص ١٥٥ ، ومعجم المؤلفين ٧/١٥٦ ، بروكلمان ١/٢٣١ ، وملحقه ١/٤١٤ ـ ٤١٥ . وكتابه فردوس الحكمة طبع في برلين ١٩٢٨ بتحقيق محمد زبير صديقي ، انظر : م . أولمان M.Ullmann ، العلوم الطبيعية والغيبيّة في الاسلام ، ليدن ، ١٩٧٢ ، ص ٨٢ ، ٤٠٦ . تاريخ التراث العربي ٣/٢٣٦ ـ ٢٤٠ . وبخصوص مؤلفاته في نصرة الدين والردود نجد المصادر في R.Caspar « مصادر الحوار الاسلامي ـ المسيحي » في مجلة : اسلام ـ مسيحية ١/٤٤ ـ ١٤٥ (١٩٧٥) رقم ١٠ ـ ١١ . وقد أعيدت مؤخراً طباعة ترجمة A.Mingana = آ . منجانا لكتابه : الدين والدولة الذي كان طبع في مانشستر ١٩٢٢ ، وذلك في نيودلهي Kitab Bhavan ١٩٨٦ ، ٧/١٧٤ . وإنّ أدق ما كتب حول اسم ربّن والاختلاف في أصله يبقى ما كتبه صديقي في مقدمة طبعته لكتاب فردوس الحكمة ص ٤ ـ ٩ ؛ وبحسب علي بن سهل نفسه فإنّ أباه سُمّي ربّن لسعة علمه فلا يجب إذاً أن نرى وراء هذه التسمية أي مرتبة دينية مسيحية أو يهودية ، انظر : فردوس الحكمة ، المقدمة ، ص ٦ .

٩٩ ـ حول أبي بكر الرازي نجد مصادر كثيرة في : عبدالرحمن بدوي ، تاريخ الفلسفة في الاسلام باريس ١٩٦٢ ، ٢/٥٧٨ ـ ٥٩٤

وخصوصاً ، ص ٤٩٤ ، رقم ١ الذي يحيل منه بعد القفطي وابن أبي أصيبعة تلميذاً لعلي بن سهل ربّن الطبري ولأسباب تاريخية نذهب الى رأي P.Kraue في الموسوعة الاسلامية (ط ١) ٣/١٢١٣ ، الفقرة الثانية ، وهذا لا يعني أنّ أبا بكر . لم يتأثر بابن ربّن ، انظر : S.Pines ، تاريخ مذهب الذرة عند العلماء المسلمين ، وهذه الدراسة عرض جيد لتفكير الرازي ويبدو أنّ عبدالرحمن بدوي نهل منها كثيراً ، انظر : عبدالرحمن بدوي ، من تاريخ الالحاد في الاسلام ، القاهرة ١٩٤٥ ، بيروت ١٩٨٠ (ط ٢) ص ١٦٣ - ١٨٦ . وانظر في الكتاب الجماعي بإدارة محمد محمد شريف ، مقالة لعبدالرحمن بدوي : من تاريخ الفلسفة في الاسلام ، فيسبادن ١٩٦٣ ، ١/٤٣٤ - ٤٤٩ .

١٠٠ - حول الكندي انظر : بدوي ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ٢/٢٨٥ ، وأحمد فؤاد الأهواني ، الكندي ، في المطبوع بإدارة محمد محمد شريف والمذكور آنفاً ١/٤٢١ - ٤٣٤ ، وهو لا يهتم إلا بالجانب الديني الاسلامي لأعماله .

١٠١ - حول السرخسي ، انظر : بدوي ، المصدر السابق ٢/٣٩٤ - ٣٩٥ ، ياقوت ٣/٩٨ - ١٠٢ . وفي معجم المؤلفين ٢/١٥٧ ذكر لمصادر اخرى ، وقد ترجم روزنتال الفقرة الخاصة بزوال حظوة السرخسي بعنوان : أحمد بن الطيب السرخسي وطبع في New Haven , Connectitut في مجلة AOS ، ١٩٤٣ ، ص ٢٨ - ٣١ نقلاً عن المتظم ، وتبقى هذه الدراسة المرجع الأساسي حول شخصية السرخسي ورأيه في النبوة ، انظر : فان إس = Van Ess ، نظرية المعرفة عند عضُد الدين الايجي ، ص ٣٢٨ ، فيسبادن ١٩٦٦م .

١٠٢ - حول هذا الكتاب ، انظر : جيلّيو ، ص ٦٨ - ٧٢ ، ومقالنا حول مؤلفات الطبري الذي صدر في مجلة معهد الآباء الدومينيكيين للدراسات الشرقية ، رقم ١٩ (١٩٨٩م) .

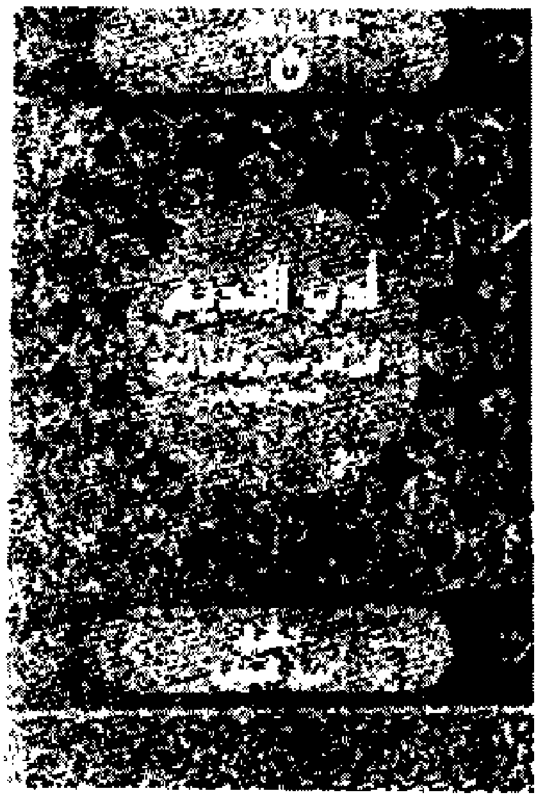
١٠٣ - حول رسالة الكندي ، انظر : بدوي ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ٢/٣٨٩ ، رقم ٨ ، واتصال العرب بالفلسفة اليونانية ، باريس ١٩٦٨م ، ص ٨٠ و ٨٣ . كتاب السرخسي ، انظر : ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ط . نزار رضا ، بيروت ١٩٦٥م ، ص ١٩٤ ، ودراسة روزنتال المذكورة أعلاه (رقم ٧) .

١٠٤ - انظر : جيلّيو ، الفصل ٨ ص ٣٢٢ - ٤١٨ .

١٠٥ - المصدر السابق .

١٠٦ - ف . روزنتال ، الدراسة المذكورة سابقاً ، ص ٣٣ .

صدر عن دار الشؤون الثقافية العامة



النقوش الليبية في شمال افريقيا
«المصطلح والرموز الكتابية»

دراسة
د. محمد الصغير غانم
جامعة قسنطينة / الجزائر

أولاً : المصطلح وتاريخه :-

حتى يتسنى لنا مناقشة اشكالية النقوش الليبية والدراسات التي تناولتها - وما اذا كانت فعلاً قد ارتقت الى مستوى الكتابات المعتمدة على الابجدية أم انها لا تزال لم تخرج بعد من اطار الرموز - ، لا بد ان نعرف المصطلح الذي اشتقت منه التسمية . وما هي الرقعة الجغرافية التي شملها ؟ ثم الاطار التاريخي التقريبي الذي يمكن أن تكون قد ظهرت فيه في شكلها الأول . وما هي الوظيفة التي تكون قد أنشئت من أجلها ؟ الى غير ذلك من التساؤلات التي يمكن ان تطرح في هذا المجال بغية محاولة الوصول الى الحقيقة العلمية أو الاقتراب منها على الأقل .

وفي هذا الصدد ، يمكننا بناءً على الوثائق المتوفرة أن نشير الى أن أوّل اشارة الى اسم ليبيا والليبيون أو الربيون ، كانت قد اطلقت من قبل جيرانهم المصريون وذلك في ما عرف بصلاية أو لوحة الملك العقرب ملك الوجه القبلي ، حيث ظهر في الصف الرابع من الصلاية المشار اليها رسم لشجرة زيتون وأمامها علامة تصويرية اعتبرت من أقدم علامات الكتابة المصرية يدل معناها على كلمة (تحنو) أي لوبي ، وبذلك اعتبر هذا الاسم أقدم اشارة الى الليبيين في الكتابات المصرية القديمة وهو عائد الى الفترة السابقة لعصر الاسر في مصر[1] . وقد تكررت بعد ذلك الاشارة الى الليبيون في كل من صلاية الملك نعرمر ونصوص الاسرتين الثانية والثالثة اللتين حكمتا مصر خلال بداية الألف الثالث ق.م[2] .

هذا بالنسبة للكتابات المصرية .

أما عن المصادر الاغريقية ، فان الاشارة الى ليبيا والليبيين كان قد اوردها الشاعر والاديب الاغريقي هوميروس في كتاباته خلال القرن التاسع قبل الميلاد حيث يصف ليبيا في ملحمة الأوديسة (٢٧ ، ٨٠-٩٠) بقوله « ليبيا تلك حيث توجد للخرّاف أقران (ج قرن) منذ ولادتها ، يملكها امراء رعاة . يعيشون على ألبان ولحوم الماشية التي تحلب كل يوم ، ذلك لأنها تلد ثلاث مرات في السنة » .

ومن جهته تحدث هيرودوت عن ليبيا بوصفها القارة الثالثة من قارات العالم المأهولة حينذاك على نحو ما فهم سابقوه ومعاصروه . وهي تمتد من حيث تنتهي حدود مصر الغربية الى رأس سولوئيس (Soloeis) وهو رأس سبارتل جنوبي غربي طنجة على المحيط الاطلسي . ويشير بعد ذلك بأنها قد سُكنت بأُناس من أصل ليبي يتجمعون في شكل قبائل متعددة ومتفرقة ، فيما عدا الاجزاء الساحلية منها التي كان يحتلها الاغريق (قرينة) (Cyrénaïque) بليبيا الحالية والفينيقيون الى الغرب من ذلك[3] .

وواضح هنا من كلام هيرودوت بأن تسمية ليبيا تشمل

شمال القارة الافريقية الحالية ابتداءً من الواحات المصرية الواقعة غربي النيل حتى المحيط الاطلسي .

ووردت أيضاً الاشارة الى اسم الليبيين في كتاب التوراة (سفر التكوين × ، ١٣) وذلك تحت اسم ليباهيم . واحتوى سفر الوقائع (XII ، ٣) بدوره على تسمية الليبيين ووصفهم بالجنود المحاربين ضمن جيش فرعون مصر (شيشوق) في معاركه ضد الملك العبراني رحبعام بن سليمان الحكيم ، وحول نفس الموضوع يصف المؤرخ الروماني سالوست (SALLUSTE) سكان شمال افريقيا الاوائل في كتابه حروب يوغرطة (XVII ١-٢) باسلوب جمهوري حاقد ـ كعادته في كتاباته عندما يتعرض للمغاربة القدماء ـ وذلك على الشكل الآتي : « كان سكان افريقيا الاوائل من الليبيين والجيتوليين ، وهم أقوام خشنون وبرابرة يتغذون بلحوم الحيوانات المتوحشة أو باعشاب المروج على شكل قطعان الماشية . لا يحكمهم امير ولا العادات أو القانون ، بل كانوا يهيمون للمغامرة ومتفرقين بحيث لا يتوقفون إلاّ اذا داهمهم ظلام الليل »[5] :

يستخلص من نص سالوست هذا بأنه كان متحاملاً جداً على سكان المنطقة ، وخلفيات ذلك معروفة لدى من درسوا تاريخ هذا المؤرخ وصداقته للامبراطور يوليوس قيصر عميد رواد الاستعمار الروماني في بلاد المغرب القديم ، الذي عينه حاكماً على رأس افريقيا الجديدة (AFRICA NOVA) التي تشمل أراضيها الركن الشمالي الشرقي من بلادنا وشمال غربي تونس . وقد عزل سالوست من منصبه نتيجة فضيحة رشوة ارتكبها بعد قتل الامبراطور قيصر سنة ٤٤ ق.م .

غير أن الهدف الذي اوردت من أجله هذا النص لا يتجلى في نقد نص سالوست ، وانما لتبيان استمرار اطلاق مصطلح ليبيا والليبيين على سكان الشمال الشرقي من بلاد المغرب القديم الى جانب الجيتوليين (سكان الصحراء) بعد ظهور مصطلح النوميديين والموريين ، اللذين يعود تاريخهما تقريباً الى حوالي نهاية القرن الرابع قبل الميلاد . ويبدو ان مصطلح ليبيا والليبيين تقلص بعد ذلك شيئاً فشيئاً حتى أصبح مقتصراً على ليبيا الشقيقة حالياً .

كذلك أيضاً وردت الاشارة الى الليبيين في الادب اللاتيني ، من ذلك ما ورد في الانيادة لفرجيل من اشارة الى بعض المدن الليبية وأوصاف بعض الحيوانات مثل الدب الليبي (الانيادة I ، ٢٠)[6] .

وفي هذا السياق ينقل لنا الاستاذان محمد فنطر وفرانسوادوكري في كتابها افريقيا الشمالية في القديم افتراضين اوردهما لـ. ديروا (DEROY) يستند فيه الى اللغة الافريقية القديمة . وحسب رأي ديروا ، فان مصطلح ليبوس (LIBUS) وليجوس (LIGUS) اطلقتها البحارة الايجيّون الكريتيون على سكان شواطيء البحر المتوسط ، بحيث أن أحدهما وهو مصطلح ليبوس يعني القوم ذوي البشرة الداكنة المائلة الى السمرة ويطلق على سكان كامل الشواطيء الجنوبية للبحر المشار اليه آنفاً ، ومنه استمد مصطلح الليبيين .

أما المصطلح الثاني ليجوس فيعني هو الآخر ذوي البشرة الفاتحة المائلة الى البياض وهو يطلق بدوره على سكان الشواطيء الشمالية للبحر المتوسط[7] .

ووفقاً لهذا المنظور ، فان تسمية الليبيين مأخوذة من اللغة الافريقية ، وهو افتراض يطغى عليه الخيال . ويفتقر في نفس الوقت الى السند العلمي .

ـ الامتداد الجغرافي للتسمية والعلاقة مع مصر :ـ

يفهم مما كتبه هيرودوت بأن التسمية الليبية كانت تشمل شمال القارة الافريقية ابتداءً من الواحات المصرية الغربية شرقاً وحتى المحيط الأطلسي غرباً ، وان الليبيين الشرقيين كانوا يستقرون في المناطق الواقعة شرقي بحيرة تريتون (شط الجريد الحالي تقريباً بجنوب تونس) . بينما كان الليبيون الغربيون ينتشرون في كامل المنطقة الواقعة الى الغرب من ذلك حتى سواحل المحيط الاطلسي . وهو ما يعرفه هيرودوت بنهاية القارة الليبية حينذاك .

وعلى سبيل الاشارة الى العلاقات الليبية المصرية حينذاك فان سجلات حجر باليرمو بمصر تشير الى الغنائم الضخمة التي حصل عليها الملك سنفرو مؤسس الاسرة الرابعة من الليبيين وذلك اثر حملته التي شنها عليهم فيما بين (٢٧٢٣ ـ ٢٦٩٣) .

وقد استمرت علاقة المد والجزر تلك بين الليبيين والمصريين حتى القرن الثالث عشر ق.م . حيث اشير الى الليبيين على أنهم اصبحوا يكونون جناحاً في جيش رمسيس الثاني الذي كانت له انتصارات كبيرة على الحثيين في شمال سوريا الداخلية .

ويلاحظ أيضاً أنه في فترة حكم الملك مرنبتاح (١٢٢٤) تقدم القائد الليبي مرواي (MARAIOU) لغزو الدلتا المصرية على رأس جيش ليبي كان جلّه من قبائل المشوشة (MASHAOUSHA) المحاربين والتمحو والكهك والشردان . . الى غير ذلك من اسماء القبائل الليبية التي كانت قد شاركت في الهجوم ، وكان هدفها الاستقرار بالمنطقة . وقد سجلت أخبار ذلك الغزو اربعة مصادر أصلية هي :ـ نقوش الكرنك الكبيرة وعمود القاهرة ولوحة اتريب وانشودة النصر[٣] .

وتذكر المصادر المصرية التي تطرقت الى الموضوع بأن المصريين كانوا قد ردّوا الهجوم الليبي بصعوبة . غير ان الليبيين كانوا قد استغلوا الفوضى والتخلخل اللذين أحدثتهما غزوة شعوب البحر في منطقة الشرق القديم ـ رغم تصدي رمسيس الثالث للغزاة وردهم على اعقابهم عند حدود مصر ـ فاندفع أحد القادة الليبيين بجيشه الى مصر وفرض سلطته على مدينة هيراكليوبوليس (Heraklespolis) في مصر الوسطى .

وقد عمل رمسيس الثالث من جهة اخرى على توطين بعض الليبيين في الدلتا المصرية هادفاً من وراء ذلك كسب ودهم واتقاء شرهم . وفي نفس الوقت اتخذهم درعاً قوياً في وجه الغزاة الأجانب الاسيويين الذين اصبحوا يقلقون مصر بغزواتهم المتكررة من الشمال .

غير ان المصريين لم يستطيعوا مراقبة الليبيين بعد ذلك ، مما جعل هؤلاء الاخيرين يتوغلون في مصر ويقدمون على تأسيس الأسرة الثانية والعشرين الحاكمة في مصر تحت زعامة شيشنق الأول الذي لقب ملكاً لتلك الاسرة . وقد توالت بعد ذلك على حكم مصر عدة أسر ليبية .

عمل شيشنق الأول على استتباب الأمن في مصر بمساعدة الاله أمون الذي اعتنق عبادته وانتصر لها وبذلك امتدت سيادته على الصعيد حتى مدينة طيبة (الاقصر حالياً) في الجنوب .

ولم يكتف هذا الملك الليبي بذلك ، بل وسع حدود مصر في الشمال بحيث أعلن الحرب على الملك العبراني رحبعام بن سليمان الحكيم وذلك لاثبات حقوقه في فلسطين . وقد استولى فعلاً على بيت المقدس وذلك سنة ٩٢٧ ق.م ولم ينصرف الا بعد ان استولى على كنوز الهيكل وقصر سليمان . وقد أخذ كل الاموال التي وقعت في عاصمته سايس في الدلتا بمصر[٤] . ثم حاول شيشنق بعد ذلك ، ان يغزو الساحل الفنيقي الا انه وجد صعوبة في ذلك فقفل راجعاً الى مصر التي عمل فيها على دمج المجتمعين الليبي والمصري من جميع الجوانب الدينية والاقتصادية بحيث عرفت عاصمته سايس في غربي الدلتا ازهى عصورها في تلك الفترة[٥] .

كما عمل أحفاد العاهل الليبي من بعده على توسيع نفوذ مصر نحو الجنوب فشمل ذلك بلاد البونت وارض الكوشيين والاحباش . وبالمقابل ، فانه خلال القرن السادس قبل الميلاد ، كان الليبيون بدورهم قد استعانوا بالمصريين لطرد الاغريق من مستعمرة قريبة بليبيا الحالية ، مما يدل على علاقات الأخذ والعطاء التي بقيت متبادلة بين شعوب المنطقة خلال تلك الفترة وشعورهم بالمصير المشترك .

ثانياً : الرموز الكتابية الليبية .

تعد الرموز الكتابية أو ما اصطلح عليه بالنقوش الليبية في شمال افريقيا من بين المصادر الكتابية الهامة التي لا يستغنى عنها لدراسة فترة التاريخ القديم . غير ان الوصول الى فك رموزها لا يزال يتعثر الى يومنا هذا رغم ما يربو عن ثلاثة قرون من الزمن على بداية المحاولات الأولى التي جرت بهدف الوصول الى قراءتها .

وفي هذا الصدد نذكر بأن المحاولات الأولى تعود الى سنة ١٦٣١ . وقد قام بها رحالة يدعى توماس داكروس الذي أخذ نسخة طبق الاصل (Un Caique) وقدمها الى أحد مواطنيه ، وهو العالم بيراز (Peirase) الذي انكب على دراستها . وبعد ذلك بحوالي قرنين من الزمن عمل السير توماس ريد (Thomas Read) قنصل بريطانيا في تونس على اقتطاع اللوحة

الحجرية التي تحمل نص دوجا (Dougga) المشار اليه وحملها الى بريطانيا . وكان بعمله ذلك قد تسبب في الحاق بعض الاضرار بالبناء التذكاري الذي علقت به النقيشة .

وبعد وفاة توماس ريد وضعت اللوحة الحجرية المذكورة في المتحف البريطاني بلندن تحت رقم (٤٩٤ - ٤٩٥) وهي موجودة به حتى يومنا هذا ولا تزال تحمل نفس الرقم .

والجدير بالذكر أنه تواصل جمع النقوش الليبية فيما بعد من قبل الضباط الفرنسيين الذين اصطحبوا جيوش الاحتلال الفرنسي في بلاد المغرب العربي . وعلى هذا الأساس قام سنة ١٨٦٧ الضابط الفرنسي فيدارب (Le General Faidherb) بجمع الكثير من النقوش الليبية من منطقة عنابة وسوق أهراس ، وقد ساعده في ذلك الطبيب روبو (Dr Reboud) الذي جمع هو الآخر العديد من النقوش التي وجدت بالحدود الجزائرية التونسية[١٠] .

كذلك اكتشف النقش الثاني المزدوج اللغة (بونية* - ليبية) في دوجة نفسها وذلك سنة ١٩٠٥ من قبل مصلحة الآثار القديمة للادارة الاستعمارية وقد وضع بعد ذلك في متحف باردو بتونس العاصمة . ومنذ ذلك الوقت نشطت اعمال الجمع ودراسة النقوش الليبية مما ترتب عنه بداية التفكير في جمعها في مجلد خاص . وقد توفرت شروط ذلك للباحث الفرنسي شابو (Chabot) الذي أصدر مجلده الكبير سنة ١٩٤٠ جمع فيه ما يزيد على حوالي ١١٢٠ نقش ليبي التقطت في غالبيتها من الشرق الجزائري ثم شمال غربي تونس . وضمن هذه المجموعة وجد حوالي ٢٠ نقشاً مزدوج اللغة (بونية - ليبية ثم لاتينية ليبية) .

ويلاحظ بأنه اضيفت فيما بعد الى أعمال شابو ما جمعه الباحث ل. جالون (L Galand) والمتعلقة بالنقوش القديمة التي عثر عليها في المغرب الاقصى[١١] .

اشكالية فك رموز الكتابة الليبية .

بناء على ما اشرت اليه سابقاً ، فان فك رموز الكتابة الليبية لا يزال لم يتحقق بعد وذلك على الرغم من الجهود التي بذلت في هذا الميدان . ومن بين العلماء الذين شاركوا في هذا المجال نذكر العالم الفرنسي ف. دوصولسي (F.de Saulcy) الذي كان أول من انكب على دراسة نقش دوجا واستطاع بعد دراسة جادة ان يعطيها المعنى القريب من محتواها . وقد انطلق هذا العالم من مقارنة اسماء الاعلام الواردة في النصين الليبي والبوني ، وبالتالي توصل الى وضع ابجدية ليبية تكاد تكون تامة . كذلك نذكر ما قام به في هذا الميدان فيما بعد كل من الطبيب جوداس (Dr. Judas) وهالفي (J.Halevy) وشابو ومنهوف (C.Meinhof) وتوفار (A.Tovar) وجورج مارسي (G.Marcy)[١٢] .

يضاف الى ما سبق الدراسات الجادة التي قدمها كل من ل. شابو بجمعه للنقوش الليبية وكذا جـ. فيفريي استاذ الساميات بجامعة السوربون سابقاً وجالون من نفس الجامعة المشار اليها . وقد قام هذان الاخيران بدراسة النقوش الليبية التي جمعت من منطقة المغرب الاقصى ، لا سيما نقيشة ليكسوس الشهيرة المزدوجة اللغة (ليبية - بونية)[١٣] .

ولم يخف الباحثون الذين درسوا نقوش الكتابة الليبية الصعوبات التي واجهتهم في ميدان فك رموزها وذلك لعدة اسباب منها :-

١ - جهلهم باللغة التي تؤدي معناها هذه الرموز لا سيما وان الكثير من أسماء الاعلام التي وجدت في النصوص المزدوجة لم تبق على حالها كما هي موجودة في النص البوني أو اللاتيني بل كتبت بلغتها الاصلية الليبية التي لم يبق لها ذكر الا في صفحات مجلدات التاريخ .

٢ - صعوبة فك رموز وقراءة الكتابة الليبية التي لا زالت تتعثر حتى يومنا هذا وبقائها في ميدان التخمين فقط ، لا سيما بالنسبة للنصوص غير المزدوجة اللغة .

٣ - اختلاف وتنوع حروف النقوش الليبية من منطقة جغرافية الى اخرى ، مما جعل الباحثين غير قادرين على ضبط ابجديتها مثل بقية اللغات المعاصرة لها .

٤ - تغير طريقة كتابة النصوص الليبية وفقاً للمكان والزمان

* مصطلح بوني = بونيقي ، وهذا الاخير يعني الفينيقيون في غربي البحر المتوسط .

واللغة المصاحبة لليبية في النصوص المزدوجة . فقد تتجه كتابة تلك النصوص من اليمين الى اليسار ، هذا اذا كانت الكتابة المصاحبة لها سامية مثل البونية والبونية الجديدة .

وقد يحدث العكس بحيث يقرأ النص الليبي من اليسار الى اليمين اذا كان مصاحباً للنص اللاتيني .

اما النصوص غير مزدوجة اللغة في النقوش الليبية ، فان الاصل فيها أن تكون عمودية وتُقرأ من أسفل الى أعلى[١٩] .

٥ ـ أن قصر النصوص الليبية فيما عدا المزدوجة اللغة منها يشكل هو الآخر عائقاً كبيراً في ميدان اكتشاف اسرار اللغة الليبية .

٦ ـ يضاف الى ما سبق ، فان اقتصار تناول النصوص الليبية للجانب الجنائزي والاهدائي دون غيره من الجوانب الاخرى للحياة جعل مهمتها غير مواكبة للحياة اليومية المتنوعة التي كان يعيشها الانسان المغربي حينذاك .

٧ ـ الانقطاع التام بين اللغة الليبية القديمة في شمال افريقيا واللهجات المحلية الموجودة في بعض المناطق منها ، فيما عدا تلك الفرضيات الهشة المبنية حتى الان على العاطفة عند البعض والمبنية في نفس الوقت عند مخلفات اتباع المدرسة الكولونيالية .

وقد حاول استغلال هذا الرأي الاخير مُنظّرو الاستعمار الفرنسي في منطقة المغرب العربي خلال القرن العشرين فربطوه بالجانب الانتولوجي وذلك بغية ادخال ابناء المنطقة في صراعات عرقية تشغلهم بالاسس عن الهدف الاصلي الذي هو تحرير الأرض والعباد ، ولا يزالون يحاولون حتى اليوم الضرب على نفس الوتر لتعطيل مسيرة البناء والتشييد وبث الحقد والكراهية بين أبناء البلد الواحد ، وذلك باصدار نتائج تتضمن في كثير من الاحيان مغالطات يفرق فيها حتى بين اللهجات المحلية نفسها في شمال افريقيا ، بحيث يدعون بأن هذه اللهجة أو تلك هي أقرب الى الاصول الليبية منها الى بقية اللهجات الاخرى ، وذلك لأنها حافظت على أصالتها أكثر ، والأصالة بالنسبة اليهم تتعلق بالعرقية التي تعني التحيز للجنس لا للثقافة .

اصول رموز الكتابة الليبية .

ان تعدد وطبيعة الصعوبات التي أشرت اليها آنفاً ، جعلت الباحثين المختصين في ميدان النقوش الليبية يقفون عاجزين في كثير من الاحيان أمام هوية رموزها والعائلة الكتابية التي تنتمي اليها ، وما اذا كانت تشكل علماً قائماً بذاته ؟ وما هي فروع الكتابة التي تمد تواصلاً لها في عالمنا المعاصر ؟

هل يعد خط التيفيناغ (TIFINAGH) امتداداً لها في المناطق الصحراوية ؟ هل كانت ذات لغة رسمية انقرضت بانقراض مستعمليها ؟ الى غير ذلك من الاسئلة التي تطرح نفسها عليها بالحاح في هذا الميدان . . .

وللحقيقة العلمية أقول ، بأن الاجابة عن الاسئلة السالفة الذكر يطغى عليها الخيال ، بل قد تخضع للذاتية في كثير من الاحيان كما بينت ذلك سابقاً . غير ان هناك اقتراحات قدمها بعض الباحثين نتيجة للمجهودات التي قدموها في هذا الميدان ، من ذلك مثلاً :ـ هناك من يذهب الى أن أصل الليبية محلي ، وأنها نشأت نتيجة لتطور الظروف الاقتصادية والاجتماعية الداخلية . فقد أخذ الليبيون عن جيرانهم الفينيقيين فكرة انشاء كتابة خاصة ، ثم اخترعوا لأنفسهم الرموز التي تترجم أصواتهم وتؤدي معاني الكلمات والجمل ، وبذلك جاءت رموزهم مستقلة عن الكتابة الفينيقية والبونية بنوعيها[٢٠] . وهذا الرأي يترتب عليه معاصرة اختراع الكتابة الليبية للمستوطنات الفينيقية الباكرة التي اقيمت على سواحل بلاد المغرب القديم ، وبذلك فان بداية تاريخ الكتابة الليبية لا يتجاوز الالف الأول قبل الميلاد .

كذلك يتلخص الافتراض الثاني في أن اختراع الكتابة الليبية (النوميدية) يعود الفضل فيه الى احتكاك النوميديين بالقرطاجيين في مدينتهم ، وذلك بتطور التعامل بين المجتمعين بحيث حسّ النوميديون بأنهم في حاجة الى اختراع كتابة تبرز كيانهم الخاص لا سيما بعد أن اصبحوا يشعرون بأن قرطاجة هي عبارة عن شوكة غريبة في جسمهم ، ولذلك لا بد من

التخلص منها .

ويعلل اصحاب هذا الرأي الاخير فكرتهم بتواجد معظم النقوش الليبية (النوميدية) في المناطق الشمالية التي تأثرت بالحضارة البونية في كل من شمال غربي تونس وشرقي الجزائر . ويتناقص وجود تلك النقوش كلما ابتعدنا من املاك الدولة القرطاجية نحو الغرب أو الداخل[٣٦] .

وبناء على ذلك ، فان معظم النقوش الليبية في الجزائر كانت قد انطلقت من الركن الشمالي الشرقي بداية من غردماو التونسية ، فمنطقة الشافية وبوحجار ، ثم اولاد بشيح وتمتد جنوباً حتى تبسة وتعم منطقة الاوراس وسطيف . ويقل عددها كلما اتجهنا من بجاية غرباً بحيث لا يزيد عددها عن سبعة أو ثمانية نقوش في الغرب الجزائري بأكمله . وتتناثر في المغرب الأقصى حول المستوطنات الفينيقية البونية .

أما أصحاب الرأي الثالث فيذهبون الى أن أصل الكتابة الليبية قد يكون مجلوباً من الركن الجنوبي الغربي لشبه الجزيرة العربية عن طريق مصر ، وذلك في وقت مبكر من الزمن . على اعتبار تشابه بعض الرموز الكتابية التي عُثر عليها في المنطقتين ، بالاضافة الى أن الهجرات الحامية التي حلت ببلاد المغرب كانت قد انطلقت من هناك عن طريق باب المندب ، ثم مصر وواصلت طريقها بعد ذلك نحو الغرب وهو رأي ضعيف . والاقرب الى الصواب هو التماثل الموجود بين رموز الكتابة الليبية وحروف الأبجدية الفينيقية والبونية في بلاد المغرب القديم .

اضافة الى الاراء التي سقتها آنفاً ، فان هناك من يرجع بأن ظهور رموز الكتابة الليبية قد يعود الى ظروف داخلية أملتها على المغاربة القدماء فترة الانفتاح التي عاشوها في ظل الحضارتين البونية واللاتينية ، ولذلك كان عليهم ان يخترعوا رموزاً تفرد لغتهم وشخصيتهم ، ويعد ذلك كرد فعل لسياسة الفينقة والرومنة التي عانتها المنطقة حينذاك .

وعلى هذا الاساس الاخير ، فان اختراع رموز الكتابة الليبية لا يتجاوز تاريخه القرن الثالث قبل الميلاد . ويتحتم علينا ان نطلق عليها مصطلح الكتابة النوميدية بدلاً من الليبية ، ذلك لأن عصر ازدهارها يصادف حكم الملوك النوميديين الذين يرجع الفضل الى أحدهم وهو مسيسا أو (مكوسن) في اعطاء الأمر بتشييد معبد دوجا (Dougga) الذي عثر على أحد جدرانه النقيشة المزدوجة الكتابة (ليبية ـ بونية) والتي انطلق الباحثون في العصر الحديث من مقارنة نصها الليبي بالبوني ، وعن طريق هذا الاخير توصلوا الى قراءة النص الليبي لأول مرة . وبذلك اعطوا قيمة حرفية لرموز الكتابة (النوميدية ـ الليبية) .

والجدير بالذكر ان تاريخ كتابة نص دوجا يعود الى السنة العاشرة من حكم الملك مسيسا ، وقد كتب حوالي سنة ١٣٩ ق.م ، كتخليد لذكرى والده الاغليدماسنيسا[٣٧] .

والملاحظة التي يمكن ان نسجل هنا ان النص الليبي كان قد كتب بلغته الاصلية ولم يترجم الى اللغة البونية مما جعل محاولة قراءته تصبح صعبة للغاية رغم القراءات الجادة التي توالت عليه بعد ذلك ، سواء أكان ذلك من قبل المختصين في الليبيات ، أم الباحثين في ميدان اللهجات الامازيغية .

من كل ما سبق نستنتج بأن التاريخ لظهور الكتابة الليبية يبقى غير مؤكد ، الا أن بعض المؤرخين وعلى رأسهم جـ . كامبس (G.Campe) يحاول اعادة بداية ذلك الى حوالي القرن السادس قبل الميلاد ولا يقدمون لذلك أدلة يمكن الاعتماد عليها في تأييد ما ذهبوا اليه . وتقدم النقوش الليبية ـ النوميدية بدورها القرن الثاني قبل الميلاد (١٣٩ ق.م) كحد اقصى حتى الان لظهورها (النقيشة الثانية لمجمّع النقوش الليبية) « ٢ ر ـ RIL » لمؤلفه شابو (L.Chaboud) .

وظيفة الكتابة الليبية .

يبدو من النقوش والرسوم ذات الدلالة التعبدية التي تحملها النصب فان العمل بالكتابة الليبية قد استمر في الميادين غير الرسمية لا سيما في الكتابة الجنائزية على الشواهد القبرية والنصب التذكارية حتى انتشار الديانة المسيحية في بعض مناطق شمال افريقيا فحلت بذلك الكتابة اللاتينية على الليبية لتقوم بنفس الوظيفة المقدسة .

علماً ان الكتابة الرسمية في عهد الملوك النوميديين كانت هي البونية والبونية الجديدة[19] .

وعلى هذا الأساس وانطلاقاً من وظيفتها الجنائزية والاهدائية ، فان نصوص النقوش الليبية كانت تأخذ في كثير من الاحيان نفس الصيغ ، وكذلك التراكيب المتشابهة التي تتكرر عدة مرات على واجهة النصب وهي فقيرة من حيث المعلومات التاريخية واللغوية . وقد زادها تعقيداً قصر النصوص واختلاف رموزها ، من موقع الى آخر عبر منطقة واحدة ، الأمر الذي أدى بالباحثين الى تقسيمها الى أربعة أنواع من الرموز الكتابية . .

١ ـ رموز الكتابة الليبية الحقة :ـ وهي تتمثل في النقوش القديمة العائدة حسب التقريب الى فجر التاريخ والفترة القديمة اللاحقة له ، وهي تنتشر في المناطق الجبلية القريبة من الساحل وبدورها تنقسم الى أبجديتين مختلفتين تمام الاختلاف :

أ ـ الليبية الشرقية ، وتغطي نقوشها كامل منطقة نوميديا الشرقية كلها (شمال غربي تونس والشمال القسنطيني حتى نهر سيبوس) .

وتعتبر أشكال رموز هذه الكتابة هي المتداولة والمعروفة في عالم الليبيات وذلك لوجود نقيشة دوجا في هذه المنطقة وهي التي عدت رموزها مفتاحاً لقراءة جميع النقوش الليبية الاخرى .

كما تمتاز نقوش هذه المنطقة باحتوائها على عدة نقوش مزدوجة اللغة (بونية ـ ليبية) عثر عليها هنا وهناك ، مما سهل على الباحثين في عالم الساميات والذين درسوا الليبيات في بداية الأمر أكثر من غيرهم ، وتحت تأثير اللغات السامية استطاعوا الوصول بالتدريج الى مقابلة اسماء الاعلام وبالتالي تحديد الكلمات والجمل تقريباً ، وعن طريق هذه المنهجية أعطي لنص دوجا الليبي محتواه الذي لا يختلف عن النص البوني المصاحب له في نفس النقيشة . ثم توالت الدراسات بعد ذلك على هذا النص المزدوج وغيره من النصوص الاخرى ومن حين لآخر تظهر أضواء جديدة تثبت أو تلغي القراءات التي سبقتها .

ب ـ الليبية الغربية :ـ وهي تتمثل في تلك النقوش المنتشرة الى الغرب من قسنطينة على السواحل المحاذية للموريطانيتين القيصرية والطنجية وهي بذلك تغطي كامل الوسط والغرب الجزائري وكذلك المغرب الاقصى وأشهر كتابتها هي تلك المعروفة بالمتيجية نسبة الى النقش الذي عثر عليه في سهول متيجة[20] .

ويلاحظ بصفة عامة بأن النقوش التي كتبت بهذا النوع من الرموز (الكتابة الليبية الغربية) قليلة جداً اذا ما قيست بالاولى (الكتابة الشرقية) . بالاضافة الى قصر نصوصها وعدم الاعتناء برموزها الجنائزية . مما جعل الباحثين يعتقدون بأن الكتابة الليبية لم تتطور في أشكالها ، ذلك لأنها كانت متداولة في مجال محدود هو الارياف . بينما على العكس من ذلك قطعت الليبية الشرقية شوطاً بعيداً في مجال التقدم حتى أصبحت تكتب الى جانب الكتابة البونية في المراكز العمرانية . والجدير بالذكر ان اشكال الكتابتين الليبية الشرقية والغربية لا يختلفان عن بعضهما الا في شكل مجموعة من الحروف توفرت في احداهما دون الاخرى . غير أن الباحثين لا يزالون يجهلون قيمة ودلالة الحروف المتشابهة في كلتيهما . وبعبارة أوضح هل تؤدي تلك الحروف نفس الوظيفة التي تؤديها في هذه الكتابة مثل تلك ؟

٢ ـ الرموز الكتابية الصحراوية :ـ

يكاد يجمع الباحثون في مجال الرسوم الصخرية والنقوش الكتابية السابقة لخط التيفيناغ وعلى رأسهم الأب فوكو (LE PERE FOUKAULD) وهنري لوت واندري باسي (ANDRE BASSET) وغيرهم . . . ، بأن النقوش الصحراوية سابقة لكتابة التيفيناغ ، وأنه لا يستبعد أن تكون استمراراً للرسوم الصخرية في المنطقة ، وبذلك فهي عبارة عن مقدمة لخط التيفيناغ في الصحراء ، الى درجة أن جـ. كامبس (G.CAMPS) ذهب الى تسميتها بالتيفيناغ القديم على اعتبار أن التيفيناغ الحديث يعد تسلسلاً لها .

وعلى العموم ، فان الكتابة الصحراوية القديمة تختلف في رموزها عن الكتابتين الليبيتين الشرقية والغربية وأن مكانتها في

التركيب الكرونولوجي غير واضحة(٢٠) .

وهنا يمكن ان نتساءل ، هل يمكن ان نعد الكتابة الصحراوية معاصرة للكتابة الليبية في شمال بلاد المغرب القديم أو متأخرة عنها في الظهور ؟ وهل هناك صلة بينها ؟

ان الاجابة عن هذين السؤالين تكمن فيما ستفسر عنه نتائج الابحاث المقبلة في المنطقة . أما في الوقت الحالي ، فان هناك افتراضات يطغى عليها الخيال وتقودها الذاتية والعاطفة في كثير من الاحيان ، وهي بعيدة كل البعد عن الموضوعية والدقة العلمية .

٣ ـ خط التيفيناغ :ـ هو عبارة عن تلك الكتابة التي تعد تواصلاً للكتابة الصحراوية القديمة كما سبقت الاشارة الى ذلك . وحول كتابة التيفيناغ يشير الباحث هانوتو (HANOTEAU) بأن حرف التاء يدل على التأنيث اما فنيغ أو فنيق (FNYG) فهي تعني الفنيقي . ويستخلص نفس الباحث في الاخير بأنه لا يستبعد ان يكون التيفيناغ من أصل فنيقي ما دام اسمه يدل على هؤلاء الأقوام . وهو رأي ضعيف يحتاج الى أكثر من وقفة(٢١) .

ان كل الذي نعرفه عن خط التيفيناغ حتى الان هو انه محلي ومحدود الاستعمال في وقتنا الحالي . كما ان كتابته تتجه من اليمين الى اليسار اسوة بالكتابة العربية . مما يجعلنا نعتقد بأن بقاء استمراره في المنطقة الصحراوية يعود الفضل فيه الى انتشار العقيدة الاسلامية التي أبقت على كثير من السمات الحضارية التي وجدت في المنطقة بما فيها الكتابة بعكس المسيحية التي حلت كتابتها اللاتينية محل الكتابة الليبية في الشمال ، مما ادى الى القضاء نهائياً على هذه الاخيرة وبقائها عالقة فقط على واجهات الانصاب والصخور الضخمة وكل ذلك كان تحت شعار سياسة رومنة شمال افريقيا .

٤ ـ رموز نقوش جزر الكناري التي يعدها بعض الباحثين ذات صلة بالنقوش الليبية المنتشرة في بلاد المغرب القديم رغم المسطحات المائية التي تفصل بينها ، وذلك على اساس ان قبائل الغوانش التي استقرت بتلك الجزر كانت منطلقاتها الاولى شمال غربي افريقيا .

تلك هي أهم أنواع النقوش الليبية التي حاول الباحثون تصنيفها بناء على الدراسات التي أجروها في المنطقة . ومع اختلافها وتنوعها ، فانه يمكن ان تصنف الى أكثر من ذلك .

والمهم بالنسبة لنا هو أنه وجدت هناك نواة حضارية في المنطقة عبر بها اسلافنا القدماء عما كان يجيش في نفوسهم من افكار سواء أكان ذلك تجاه الحياة الاخرى أم كتخليد ذكرى عظمائهم ومن كانت تربطهم بهم علاقة القرابة والمودة .

اضافة الى ذلك يمكن ان نستنتج من تلك الرسوم والنقوش التي تركوها نوعية الحياة الاجتماعية التي كانوا يقودونها حينذاك في عالم محفوف بالمخاطر يجعل التأريخ فيه للابداعات الفنية بما فيها الكتابة أمراً عسيراً . هذا اذا استثنينا الحضارات التي نشأت على أطراف الأنهار وسواحل البحار . ثم الجزر والتي كانت سباقة للتعامل التجاري مع بعضها أولاً ثم مع العالم الخارجي فيما بعد ، مما أوجب عليها اختراع وسيلة كتابية تضبط اقتصاد مجتمعاتها المستقرة . وفي هذا النطاق اخترع الفنيقيون كتابتهم الابجدية ليوزعوها في عالم البحر المتوسط الذي تعاملوا معه تجارياً بما في ذلك بلاد المغرب القديم ، بينما تولى تلك المهمة الاراميون نيابة عنهم في منطقة الشرق القديم .

ـ بعض الملاحظات التي يمكن تسجيلها :

والان وقد وصلت الى نهاية هذا العرض الذي قدمته حول الليبيين القدماء وواقع دراسة نقوشهم الكتابية ، فلا يفوتني الا أن اسجل الملاحظات الآتية :ـ

١ ـ حول الامتداد الجغرافي للنقوش الليبية :ـ اعتقد ان الرأي الذي كان سائداً والقائل في بداية الأمر بأن النقوش الليبية كانت تمتد شرقاً حتى شبه جزيرة سيناء قد عدل عنه في السنوات الاخيرة ، وبذلك عدت النقيشة التي اكتشفت في شبه جزيرة سيناء بأنها أقرب الى الكتابة الثمودية واللحيانية أكثر منها الى الليبية ، كذلك استبعدت نقيشة مسرح الجم (EL DJEM) بتونس . وبذلك أصبح امتداد النقوش الليبية ببلاد المغرب العربي لا يتجاوز شمال تونس شرقاً ، ويمتد من هناك غرباً حتى سواحل المغرب الأقصى على المحيط الاطلسي .

والسؤال الذي يعن لنا هنا ، هو : لماذا لم تمتد النقوش الليبية بقدر امتداد دولة القبائل الليبية التي وصلت آثارها في كتب التاريخ حتى فلسطين ؟ هل كان للحضارة الفرعونية وكتابتها الهيروغليفية دخل في ذلك ؟ بحيث انه عندما دخلت تلك القبائل المحاربة الى مصر وجدت حضارة جاهزة أمامها ، فلم تكلف نفسها لتفرض كتابتها وشخصيتها الحضارية مفضلة الانـدماج فيها وجعلته أمامها . هل أن تواصل الحروب والتوسعات التي كانت تتفق وتركيبتها العسكرية التي خولت لها فرض ارادتها في المنطقة ! أم ان هناك عوامل اخرى تتعلق بتوجيه البحث العلمي حالت دون اطلاعنا على ذلك التراث ، لأنه حسب علمي حتى الان ، فان الدراسات في ميدان المصريات (EGYPTOLOGIE) تنطلق من داخل مصر نحو الخارج ، ولم يحدث العكس .

ومهما يكن فاني أترك الاجابة عن تساؤلي لمن يستهويهم البحث في ميدان العلاقات الليبية المصرية القديمة ! .

٢ ـ صلة اللغة الليبية القديمة باللهجات الامازيغية :ـ هناك انقطاع شبه تام بين اللغة الليبية ممثلة في نقوشها القديمة واللهجات الامازيغية الحالية في شمال افريقيا ، ذلك الانقطاع الذي عبر عنه سالم شاكر (SALEM CHAKER) وهو أحد الباحثين في ميدان التراث الامازيغي انطلاقاً من اللهجة القبائلية ، وذلك في كتابه (نصوص في اللغة البربرية ص. ٢٤٩) بقوله :ـ « ان وضع اللغة الليبية محير للغاية ومتناقض في نفس الوقت حيث اننا نملك مجمعاً هاماً للنقوش الليبية (RIL) من بينها عدد لا يستهان به من النقوش المزدوجة اللغة (ليبية ـ بونية) و (ليبية ـ لاتينية) ، بالاضافة الى أننا اصبحنا نعرف جيداً القواعد الخطية التي ترتكز عليها اللغة . ومع ذلك ، فان النقوش الليبية لا تزال غير قابلة للترجمة » . ثم يضيف المؤلف بعد ذلك مستفهماً « وهنا نعرف لماذا كان لـ جالون (L.GALOND)(٢) سنة ١٩٥٩ قد تساءل في احدى كتاباته ما اذا كانت النقوش الليبية بكاملها ، أو بعض اعدادها قد كتب بلغة لا تمت بصلة مباشرة الى « البربرية » ؟ (اللهجات الامازيغية)»(٣) .

ان هذين الرأيين اللذين اوردهما سالم شاكر وهو أحد المختصين في الدراسات « البربرية » يجعلانا نلمس الصعوبات التي تواجه فك رموز النقوش الليبية ويشيران في نفس الوقت الى العلاقة شبه المنعدمة بين اللغة الليبية القديمة واللهجات الامازيغية في الوقت الحاضر ، وهو ما يدفعنا لطرح السؤال الآتي :ـ

هل أن قرابة ٢٦ قرناً من الزمن خلت والتي تمثل المدة التقريبية لظهور الكتابة الليبية كافية لجعل صلة هذه الاخيرة تنقطع عن اللهجات الامازيغية الحاضرة ؟ هذا اذا اعتبرنا ان هذه الاخيرة ذات صلة بالأولى !

لماذا لا يحدث هذا الانقطاع مع اللغات القديمة الاخرى السابقة لليبية أو المعاصرة لها مع لهجاتها ولغاتها الحديثة مثال ذلك ما نلمسه في اللغة العربية والاغريقية وغيرهما من اللغات التي لا زالت لها صلة مع تفرعاتها الحديثة رغم التطورات الحديثة التي باتت تخضع لها ؟

اما اذا كان عكس ما يتوقع ؟ أي ان هناك صلة قوية بين الليبية والامازيغية ! فلماذا اذا لا يترجم لنا علماء (البربرية) وانصارها النصوص الليبية المتوفرة في متاحفنا حتى نستفيد منها لتوظيفها في اعادة كتابة تاريخنا القديم الذي لا تزال معظم مصادره الكتابية وحيدة الجانب اغريقية ورومانية ؟

وبذلك نثبت بجدارة بأنه كانت لنا لغة قديمة مثل المصرية (الهيروغليفية) واليونان (الاغريقية) والاوروبيين (اللاتينية) . ولا يتعارض ذلك أبداً مع لغتنا العربية وعقيدتنا الاسلامية . مثل بقية أمم العالم . فكل من الهيروغليفية والاغريقية واللاتينية أصبحت لغة نصوص فقط . « فنحن ليبيون ، نوميديون وأمازيغ عربنا الاسلام » على رأي الشيخ الغزالي أمد الله في عمره .

وذلك ما يتوافق أيضاً ورأي العلاّمة الشيخ عبدالحميد بن باديس رحمه الله : شعب الجزائر مسلم . . . والى العروبة ينتسب .

٣ ـ الامتزاج الحضاري : ـ ان عمر امتزاج وتزاوج اللغة العربية واللهجات الامازيغية في بلاد المغرب الاسلامي يزيد

عمره الان على ١٣ قرناً من الزمن ، وذلك منذ أن حلت اللغة العربية محل اللاتينية (البيزنطية) ، التي كانت قبل ذلك قد قضت على الكتابة الليبية حتى في الارياف ، وذلك في اطار ما يسمى حينذاك برومنة شمال افريقيا وتمسيحها فيما بعد . وهو المشروع الذي عمل من أجله كل قياصرة روما وأباطرتها وساستها الكبار في مجلس الشيوخ .

وعلى هذا الأساس ، فان الاطار الطبيعي للبحث في اللهجات الامازيغية هو محيطها الاسلامي العربي الذي عمل على ترسيخه وتطويره كل من حكام دولة الرستميين ورجال الثقافة والفكر فيها . ونفس الشيء ، نلمسه عند الحماديين في بجاية والزيانيين في تلمسان فيما بعد ولم تهب رياح الشعوبية والعرقية على مجتمعنا الاسلامي العربي وتبث فيه روح التشكيك في هويته الا منذ مجيء الغزاة المستعمرين الفرنسيين الذين عملت عيونهم وانتليجانسيتهم على دراسة مجتمعنا من جميع نواحيه ، فوجدت بأن استمرار بقاء اسيادها المستعمرين فوق أرضنا سوف لن يكتب له النجاح أو يطول عمره ما لم يسخروا أبواقهم وعملاءهم للضرب على اوتار القبلية والعرقية المقيتة وذلك حتى يفرقوا بين افراد المجتمع المتماسك والملتف حول ثوابته .

وهكذا رأينا أن المدرسة الاستعمارية في الجزائر قد اطلقت العنان لكتابها ومؤرخيها ومن يدور في فلكهم ؛ ! ليحولوا تاريخنا القديم من تاريخ حضاري متكامل الى انثروبولوجية سياسية همها الوحيد هو بث فكرة العرقية ومحاولة العودة بنا الى ما قبل مجيء الاسلام الى هذه الديار حيث كانت قبائل الماسيل والمازسيل والموريين والمزالمة وغيرهم تتصارع في مد وجزر مع الاستعانة على بعضها البعض بالاجانب الممثلين في القرطاجيين والرومان وكذا الوندال والبيزنطيين .

٤ ـ ليس هناك منا من ينكر عمقه التاريخي الضارب في أعمق الزمن ، لا سيما الفترة السابقة لانتشار الديانة الاسلامية في جانبها الفكري والتي تعد الكتابة الليبية احدى مؤشراتها .

فهي ملك للجميع ، وليس لها أي ارتباط بهذه الجهة أو تلك ، ذلك لأنها في رأيي تعد بمثابة الثروة البترولية والمواد المعدنية الاخرى بالنسبة للاقتصاد الوطني الذي تعمم فائدته على كل المواطنين الجزائريين حيثما وجدوا ، فلا بد اذاً من الانكباب على دراسة تلك الرموز الكتابية القديمة واعطائها ما تستحقه من العناية في اطار تراثنا الفكري والتاريخي الموحد ، فلعل محاولاتنا ستكلل بالنجاح في يوم ما ، وبذلك نستفيد كما اشرت الى ذلك سابقاً من تلك النصوص القابعة في متاحفنا لتعزيز مصادرنا القديمة مثل ما فعل ذلك المصريون قبلنا بعد قراءة حجر الرشيد من قبل العالم شامبليون بعد حملة نابليون سنة ١٧٩٨ على مصر . وكل أمم العالم تستفيد من لغاتها القديمة ، وليس في ذلك أي حرج أو تعارض مع ثوابتها . واذهب الى اكثر من ذلك فأقول بأن اللهجات في بلادنا ليست ملكاً للناطقين بها فهي ثروة لتراثنا المتعدد المصادر ، فليس هناك من يستطيع منع الاخرين من دراسة اللهجات المتعددة أو يدعي ملكية الرقصة القبائلية وأغاني عيسى الجرموني ، وكذا عبدالله المناعي ، ما دامت قد دخلت في التراث الجزائري . فالكل يخاطب وجداننا ما دمنا نعيش على هذه الارض التي قالت كلمتها الاخيرة فيما يخص وحدتها الوطنية دماء الشهداء الذين امتزجت دماؤهم فوق اديمها بغض النظر عن مسقط الرأس والانتماء الجهوي .

٥ ـ أؤكد بأنني لست من المختصين في اللغة والكتابة الليبية وانما من المهتمين بها في اطار التاريخ الجزائري القديم .ولذلك أقول بأن الرموز الكتابية التي توزع في بعض جهات بلادنا تحت اسم الكتابة « البربرية » ليست هي ابجدية دوجا الليبية موحدة ، كما انها ليست بكتابة التيفيناغ ، وانما هي مزيج بين هذه وتلك . فهي عبارة عن ما سمي تجاوزاً بابجدية « الاكاديمية البربرية » التي ظهرت منذ سنوات فيما وراء البحر لاغراض وأهداف فرانكوفونية بحتة تحت عباءة بربرية لا حباً في هذه الاخيرة ، وانما محاولة من اصحابها التستر والظهور في ثوب جديد بغية التشكيك في هويتنا الثقافية العربية ووحدتنا الوطنية .

انه بامكان مثقفي أية جهة من بلادنا أن يجمعوا الوثائق اللازمة ثم يجتمعون بعد ذلك في فرقة ويوصدوا الابواب خلفهم ، وبعد أخذ واقتباس يخرجون لنا بابجدية يدافعون ويتعصبون لها مدعين الشرعية التاريخية ، مثل ما فعل اصحاب الاكاديمية المشار اليها .

وهكذا ووفقاً للمنظور السابق تكون لنا عدة لغات بدلاً من لهجات جزائرية . فالزقيات مثلاً والشاوية يطالبون بلغتهم ومثلهم يفعل أولاد نايل وسكان وادي ريغ والسوافة وأولاد انهار والنمامشة والسمامرة . . . الخ . والكل يغني على ليلاه !

واذا تعارضت الآراء ولا بد أن تتعارض في مثل هذا المجال ، فالحوت الكبير يأكل الصغير ، وعندها يكون الحل الوحيد هو الحرب الاهلية أو ما يعرف بمصطلح العصر (اللبننة) .

ادرك جيداً بأن اخوتنا الجزائرية الممتدة عبر التاريخ وامتزاجنا الحضاري في ظل الاسلام والعروبة اللذين عمل من أجلهما اسلافنا الاوائل في دويلات المغرب الاسلامي وكذا المنعطفات التاريخية الصعبة التي عانيناها جميعاً أثناء فترة الاستعمار البغيض الذي حاول أن يورثنا جميع الأمراض هادفاً من وراء ذلك ضرب وحدتنا الوطنية وبث الحقد والكراهية بيننا حتى تبقى ثقافته مسيطرة . قلت ان تلك الاخوة التي زادتها التحاماً نتائج ثورة أول ت ٢ ١٩٥٤ الخالدة كفيلة بأن تجنبنا كل شيء وأن تجعلنا نجد في البحث عن ايجاد حلول ملائمة لمشاكلنا المعاصرة التي تصادفنا كل يوم مثل بقية شعوب العالم .

ان وحدة اللغة يعني وحدة المنظور الفكري والثقافي ، وهي ضرورة ملحة في بلد كالجزائر ولا يعني ذلك أبداً التقوقع وغلق الباب في وجه الثقافات العالمية المتعددة المشارب ، ذلك لأن روح العصر الذي نعيش فيه تتطلب منا لم الشمل ومحاولة التوفيق بين الاصالة والمعاصرة ، على أساس أن لا يكون ذلك على حساب ثوابتنا التي هي هويتنا المميزة في هذا العالم الذي نود أن نكون مؤثرين فيه لا متأثرين ، فاطرين لا مفطورين .

الهوامش والمصادر

١ ـ G.CAMPS , Massinissa ou les début de l'his-toire , imprimerie officielle , Alger 1961 , pp. 24-25 .

٢ ـ مصطفى عبدالعليم ، دراسات في تاريخ ليبيا القديم ، المطبعة الاهلية ، بن غازي ، ١٩٦٦ ، ص١٢ .

٣ ـ Herodote , Histoires , trad . Par Pierre Henri lar-cher , éd.François Maspéro , Paris 1960 II.32 .

٤ ـ SALLUSTE , La guerre de Jugurtha , traduction et notes Par F.RICARD , col.G.Flammarion , Paris 1968 , P.96.XVIII .

٥ ـ فرجيلوس ، الانيادة ، ترجمة كمال ممدوح حمدي وجماعة ، الهيئة المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧١ ، الجزء الأول ، ص٨٢ .

٦ ـ F.Decret M.Fantar , L'Afrique du nord dans L'Antiquite Payot , Paris 1981 , P. 17 .

٧ ـ مصطفى عبدالعليم ، نفس المرجع السابق ، ص٢٤ .

٨ ـ فليب حتي :ـ تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين ج ١ مؤسسة فرنكلين ـ بيروت ـ ١٩٥٨ ، ص٢٠٨ .

٩ ـ جان يويوت ، مصر الفرعونية ، ترجمة سعد زهران ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٦ ص ١٦٠ وما يليها ، جون ولسون ، الحضارة المصرية ، ترجمة أحمد فخري ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص١٤٣ .

١٠ ـ — REBOUD , Recueil d'inscriptions Libyco-Berbères (mèmoires de la société Française de Numis-matique et d'archéologie , Paris 1870) n 1-163 ;
— Le Général Faidherbe , Collection complète des In-

scriptions numidiques libyques , Paris , 1870 N° 1—186 .

١١ ـ J.B.Chabot , recueil des inscriptions libyques , imprimerie nationale , Paris 1940 , PP. 1—6 .

١٢ ـ — G.MARCY , L'épigraphie berbèro- numidique et Saharienne , Annales de L'institut d'études orientales , Alger 1936 , PP. 140-146 .

١٣ ـ — J.G.Février , Histoire de l'écriture , Payot , Paris 1984 , P. 321 . et suite .

١٤ ـ A.BASSET , Article de Dialectologie Berbère , Paris 1959 , PP. 167-175 .

١٥ ـ A.BASSET , les influences puniques chez les berbères R.Africaine n°62 1921 , PP. 340-374 .

١٦ ـ — CHABOT , Op. cit. PP. III, IV .

١٧ ـ — G.MARCY , l'épigraphie berbère , Numidique et saharienne — Annales de l'institut d'études orientales , T.II , 1936 , P. 126 et suite .

١٨ ـ L.MULLER , Numismatique de l'ancienne afrique . ed.Arnaldo Forni - Bologna 1862 , Vols III , P. 7 et suite .

١٩ ـ — M.GHAKI , Libyque oriental et libyque occidental , Reppal ; II , Institut National d'archéologie et d'Art , Tunis 1986 , P.316 et suite .

٢٠ ـ — G.CAMPS . Recherches sur les plus anciennes inscriptions Libyques de l'Afrique du Nord et du Sahara , Bulletin archéologique du C.T.H.S , 10-11 , 1974-75 , PP. 143-166 .

٢١ ـ — Ch.Foucauld , Notes pour servir à un essai de grammaire Touarèque , Alger 1920 , P. 16 et suite .

٢٢ ـ ل. جالون :ـ استاذ اللغة البربرية والطوارق الليبية بالمدرسة العليا العملية التابعة لجامعة السوربون ، باريس ، وهو متقاعد الآن

٢٣ ـ — S.CHAKER , Textes en linguistiques . Berbère , ed. C.N.R.S. Paris 1984 , P. 249 .

• • • • • •

صدر عن دار الشؤون الثقافية العامة



في الشعرية العربية

«نقد الشعر» لقدامة بن جعفر

قراءة جديدة

طراد الكبيسي

إساءة فهم قدامة :

لقد أُسيء فهم قدامة بن جعفر في حدِّهِ للشعر : بأنه « قول موزون مُقفّى يدلّ على معنى » من قبل المعاصرين خاصة . حيث أُخذ الحَدُّ على حَرْفيّته الظاهرة دون أن يؤخذ بنظر الاعتبار :

اولاً : أن قدامة حدّ الشعر باعتبار ما هو متحقق من النصوص . ويتفق القدماء والمحدثون على أن اركان الشعر أربعة : قول (لفظ) ، وزن ، قافية ، معنى . وبعضهم يُنقص منها (الوزن) أو (القافية) أو هما معاً . ولكن لا احد زاد عليها شيئاً فجعلها خمساً مثلاً .

ثانياً : إنّ قراءة (نقد الشعر) لم تنفتح على التفاصيل الاجرائية لكل جزء من هذه الأجزاء الأربعة ، أو تعاملت معها على أنها أجزاء منفصلة ، وليست أجزاء لنص متكامل . ذلك أن فحص قدامة لهذه المكونات الشعرية كأجزاء لم يكن إلا عملية اجرائية وليس رؤية نظرية أو مفهومية لها .

الشعر صناعة :

يتفق القدماء والمحدثون أيضاً ، في أن الشعر صناعة ، مثل أية صناعة كالنجارة والصياغة والصباغة . والشعرية هي العلم الذي يتمّ به تمييز جيد هذه الصناعة من رديئها . أو تمييز الشعر من النثر بوضعهما في طرفين متضادين مثل خط مستقيم ، أحد قطبيه يُمثّل الشعر الذي بلغ أقصى درجة من الانزياح عن اللغة المعياريّة ، والطرف الثاني يُمثّل النثر الخالي من كل انزياح . وبين القطبين تتراوح أقدار الأنماط التعبيرية اللفظية الاخرى . وقد نبّه قدامة الى هذه المسألة في وقت مبكر عندما قال : (ولما كانت للشعر صناعة ، وكان الغرض في كل صناعة اجراء ما يُصنع ويُعمل بها على غاية التجويد والكمال . إذ كان جميع ما يؤلَّف ويُصنع على سبيل الصناعات والمهن ، فله طرفان : أحدهما غاية الجودة ، والآخر غاية الرداءة . وحدود بينهما تُسمّى الوسائط) (ص١٦) . أي ان (شعرية) قدامة تُميّز بين أكثر من نمط من الشعر : شعرٌ في غاية الجودة . وهو (ما اجتمعت فيه الأوصاف المحمودة كلها ، وخلا من الخلال المذمومة بأسرها) . وشعر في (غاية الرداءة) بالضدّ من الأول . وشعر يتنزّل بين الطرفين (بحسب قُرْبه من الجيد أو الرديء . أو وقوفه في الوسط الذي يقال لما كان فيه : صالح أو متوسط . أو لا جيد ولا رديء . فان سبيل الأوساط في كل ما له ذلك أن تُحَدّ بسلب الطرفين) (ص١٧) . وهذا يعني ، كما قال حازم القرطاجني ، ان الشعراء على مراتب ثلاث : المرتبة العليا (غاية الجودة والكمال) وهم الشعراء في الحقيقة . والمرتبة السفلى (غاية الرداءة) وهم غير الشعراء في الحقيقة . والمرتبة الوسطى ، وهم غير شعراء بالنسبة للمرتبة العليا ، وشعراء بالنسبة للمرتبة السفلى[١] .

وإذ كان الناس يجهلون قوانين الصناعة الشعرية ،

وبالتالي يجهلون تخليص جيد الشعر من رديئه ، ولم يكن أحدٌ قد وضع كتاباً في هذا العلم : (نقد الشعر) عمد قدامة الى وضع هذا الكتاب (بما يبلغه الوسع) (ص ١٣-١٤)[٣] .

ثم أنه لما كان لا بد من تحديد معايير التمييز بين مراتب الشعراء الثلاث التي ذكرنا ، أي تحديد (النعوت) التي تميّز الجيد من الرديء من البين بين . . ولما كانت هذه النعوت تقع على المفردات الأربع من حدّ الشعر (اللفظ ، الوزن ، القافية ، المعنى) فقد دلّ استقصاء صفات الجودة المطلقة (غاية الكمال) والرداءة المطلقة (غاية الرداءة) والوسائط ، على أنْ تشكل ثماني مجموعات من الصفات لدى قدامة : (أربع منها ذاتية في عناصر الشعر الأربعة منفصلة ، وهي اللفظ ، الوزن ، القافية ، المعنى) ، و (أربع ناتجة عن ائتلاف هذه العناصر المنفصلة مع بعضها البعض . وهي : ائتلاف اللفظ مع المعنى . وائتلاف اللفظ مع الوزن ، وائتلاف المعنى مع الوزن وائتلاف المعنى مع القافية) (ص٢٤) .

ولما كان لكل واحد من هذه العناصر الثمانية ، صفات يُمدح بها . واخرى يُعاب بها : يكون جماع ذلك : إذا اجتمعت للشعر كل أوصاف الجودة ، كان في نهاية الجودة . وإذا اجتمعت فيه كل عيوب الرداءة ، كان في نهاية الرداءة . أما الوسائط الجامعة للصفات المحمودة والمذمومة ؛ فما كان فيه من النعوت أكثر كان الى الجودة أميل . وما كان فيه من العيوب أكثر كان الى الرداءة أقرب . وما تكافأت فيه النعوت والعيوب كان وسطاً بين المدح والذم . . أما معرفة ذلك كله فعائدة الى مَنْ أُعمل الفكر وأحسن سبر الشعر . (ص٢٥)

حدُّ الشعر :

قلنا أن قدامة حدَّ الشعر بأنه : « قول موزون مُقفّى يدلّ على معنى » فكان بهذا فيما نعتقد ، منسجماً مع كينونة الشعر العربي ، ومع ثقافة عصره . ولسنا نرى أن قدامة كان بحاجة الى الثقافة اليونانية - حتى لو كان متأثراً بالمنطق الارسطوطاليسي ، كما قال د. احسان عباس[٤] - حتى يحدّ الشعر بالحدّ الذي ذكرناه . ذاك ان الشعر : كلام . وهذا يفصله عمّا هو ليس بكلام . ويخصّه باللغة البشرية دون غيرها من لغات الطير والحيوان . وقولنا : موزون يفصله عما ليس موزوناً . وقولنا : مقفّى . يفصله عمّا لا قوافي له . حتى لو كان مُسجّعاً كالنثر المُسجّع . وقولنا : يدلّ على معنى يفصله عمّا لا دلالة على معنى له .

واذا تأملنا أية (شعرية) لا نجدها تخرج عن حدّ قدامة للشعر بالأركان الأربعة . بل ان هناك من يعيد التأكيد على الوزن والقافية في الوقت الذي تخلّت عنها بعض الأنماط الشعرية (قصيدة النثر ، الشعر المنثور ، الشعر الحديث) لأنها من مقوّمات الشعر وليس زخارف أومُلصقات من الخارج . بل ان القافية التي كاد يتخلّى عنها الشعر الحديث بشكل مطلق ، وأعادت لها (الشعرية) الحديثة الاعتبار . . عالجها قدامة ، ولم يتحيّز بأمرها - كما ذهب د. احسان عباس[٥] . بل وجدها - بما أنها هي لفظة مثل لفظ سائر البيت في الشعر ، ولها دلالة على معنى . كما لذلك اللفظ أيضاً ، فهي إذن لها ائتلاف مع معنى سائر البيت . فأما مع غيره فلا ، يعني انها قافية من أجل أنها مَقطَعُ البيت وآخره ، وليس أنها مقطعٌ ذاتيٌ لها (ص٢٤) . وعاب قدامة التكلّف في طلبها أو الاتيان بها دون أن تكون لها فائدة في معنى البيت كقول عليّ بن محمد البصري في وصف الدرع وتجويد نعتها :

وسابغةُ الأذيالِ زَغْفٌ مُفاضةٌ
تكنّفها مني نجادٌ مُخطّطُ

فقد أتى بها الشاعر من أجل السجع ، وليس يزيد في جودة الدرع أن يكون نجادُها مُخططاً أو ان يكون أخضر او أحمر . . (ص ٢٥٥ - ٢٥٦) .

والى هذا ذهب جان كوهن ، في أن (القافية ليست في الواقع مجرد تشابه صوتيّ) . وليست هي فقط التي تُملي علينا مكان الرجوع الى السطر ، كما قال أراغون . . بل هي عاملٌ مستقل ، صورة تضاف الى غيرها . وهي كغيرها من الصور لا تظهر وظيفتها الحقيقية الا في علاقتها بالمعنى)[٦] .

أما الوزن الذي يراه قدامة : شيءٌ واقع على جميع لفظ الشعر الدال على المعنى . فأنه يجب أن يكون مؤتلفاً مع اللفظ

والمعنى ، سهل العروض ، فيه ترصيع ـ خالٍ من الخروج عن العروض ، ومن التخليع (أي الافراط في التزحيف) وأن تكون الأسماء والأفعال في الشعر تامة مستقيمة كما بُنيت لم يضطر الأمرُ في الوزن الى نقضها عن البنية بالزيادة عليها أو بالنقصان منها . (ص١٨٩)

يعني هذا ، وكما قال كوهن : (ليس النظم عنصراً مستقلاً يضاف من الخارج الى المحتوى ، بل هو جزء لا يتجزأ من مسلسل الدلالة)[٣٦] . واذا كان هناك من يرى ضرورة الاستغناء عن النظم ، فانَّ قدامة يتفق مع القائلين بأنَّ (النظم ليس ضرورياً ـ كما أنه ليس عديم الجدوى ، ما دامت العملية الشعرية تجري في مستويي اللغة معاً : المستوى الصوتي والمستوى الدلالي ، بدليل وجود القصيدة النثرية)[٣٧] . يقول قدامة : (وعِلْما الوزن والقوافي ـ وإنْ خَصَّا الشعر وحده ـ فليست الضرورة داعية اليهما ، لسهولة وجودهما في طباع أكثر الناس من غير تعلّم . ومما يدلّ على ذلك أن جميع الشعر الجيد المُستشهد به انما هو لمن كان قبل واضعي الكتب في العروض والقوافي ، ولو كانت الضرورة الى ذلك داعية لكان جميع هذا الشعر فاسداً أو أكثره . . ثم ما نرى أيضاً من استغناء الناس عن هذا العلم فيما بعد واضعيه الى هذا الوقت ، فانَّ مَنْ يعلمه ومن لا يعلمه ليس يُعوِّل في شعر اذا أراد قوله إلاّ على ذوقه دون الرجوع اليه . .) ص (١٣-١٤) .

والسؤال ، بَعْدُ : اذا كان يمكن للشعر أن يستغني عن النظم ، لماذا يستغني عنه ؟ إنَّ الفن الكامل هو الذي يستغلّ جميع أدواته . والقصيدة النثرية باهمالها للمقومات الصوتية للغة ، تبدو ، دائماً ، كما لو كانت شعراً أبتر)[٣٨] .

المصطلح الشعري :

لقد كان هدف قدامة الأساس من وضع (نقد الشعر) أو انشاء علم الشعرية ، هو أنه أراد أن يضع علماً يُميِّز به الناسُ جيدَ الشعر من رديئه ، لأنه وجدهم يخبطون . . وقليلاً ما يصيبون (ص١٤) . ومَنْ يرسم علماً جديداً لا شك يحتاج الى مصطلح . وأول مصطلح ـ عادةً ـ هو حدّ المادة التي يريد أن يتحدَّث فيها ، أي الشعر هنا ، ثم حصر الخصائص التي تجعل من هذه الصناعة ـ وهذا مصطلح آخر استخدمه قدامة ـ في غاية الجودة والكمال أو في غاية الرداءة والفساد ، أو بين بين . . وقد أشار قدامة الى هذا عندما قال : (فاني لما كنت آخذاً في استنباط معنىً لم يسبق اليه من يضع لمعانيه وفنونه المستنبطة أسماء تدلّ عليها ، احتجت أن أضع لما يظهر من ذلك أسماءً اخترعتها ، وقد فعلت ذلك ، والأسماء لا منازع فيها اذ كانت علامات ، فان قنع بما وضعته والاّ فليخترع لها كل من أبى ما وضعته منها ما أحبّ . فليس يُنازع في ذلك) (ص٢٢) .

وهذه الأسماء أو المصطلحات التي يخترعها قدامة ، بعضها مما عرفت العربُ قبل قدامة ، وبعضها مما لم تعرف . . تصبُّ كلها في (علم جيد الشعر من رديئه) (لأن الكلام في هذا الأمر أخصُّ بالشعر من سائر الأسباب الأخر) (ص١٤) . وبهذا يلتقي قدامة مع ياكوبسن في أنّ مفهوم الشعرية هو تمييز الاختلاف النوعي بين خطاب وخطاب[٣٩] . وكشف العناصر التي تحوّل الكلام من حالة نثرية عادية مألوفة الى حالة شعرية مخصوصة . وهذا لا يتمُّ إلاّ من خلال تحليل العناصر اللفظية التي توجد في الشعر . حيثُ (المعاني كلُّها معرَّضة للشاعر . . وإذْ كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعة . والشعر فيها كالصورة) (ص١٧) .

وهنا يظهر بشكل جلي : (إن قدامة ناقد يُولي الشكلَ إهتماماً متميزاً ، ويرد علّة الجمال في الشعر الى ما ينطوي عليه الشعر من تجانس بين العناصر والأجزاء ، وهو يحاول ـ بالتركيز على الصناعة ـ تبرير قيمة الشعر . تلك القيمة التي ترتد الى صورة القصيدة ، والتي لا يمكن أن تفهم منفصلة عن عناصرها ، والتي يحددها ، أخيراً ، « علم » يميز الجيد من الرديء في الشعر)[٤٠] .

فقدامة ، مثلاً ، لا يعيب ، خِلاف آخرين ، قول امريء القيس :

فمثلك حبلى قد طَرَقْتُ ومرضعٍ
فألهيتُها عن ذي تمائمَ مُحْولِ

إذا ما بكى من خلفها انصرفت له
بشق ، وتحتي شقها لم يحوّل

لأنهم قالوا بأنّ هذا معنىً فاحش ، « وليس فحاشة المعنى في نفسه مما يزيل جودة الشعر فيه . كما لا يعيب جودة النجار في الخشب ، مثلاً ، رداءته في ذاته » (ص١٩) .

كما أن قدامة لا يعيب مُناقضة الشاعر نفسه في قصيدتين أو كلمتين كأنْ يصف شيئاً وصفاً حسناً ثم يذمّه بعد ذلك ذماً حسناً أيضاً . فهذا عند قدامة يدل على قوة الشاعر في صناعته واقتداره عليها (ص١٨) « لأنّ الشاعر ليس يوصف بأن يكون صادقاً ، بل انما يراد منه ، إذا أخذ في معنى من المعاني ـ كائناً ما كان ـ أن يجيده في وقته الحاضر لا أن يطالب بأن لا ينسخ ما قاله في وقت آخر .) (ص٢١-٢٢) . وهنا يلتقي قدامة مع الجاحظ والجرجاني وحازم القرطاجني وغيرهم في أنّ الكذب في ذاته ليس من شأنه الحُكمُ على جودة الشعر أو رداءته ، وانما الشاعر مطالب بأنْ يُحسن القول . .

لكنّ كل هذا ، لا يعني أنّ قدامة غير معنيٍّ بالمعنى . فالمعنى هو أحد الأركان الأربعة للشعر ، وحده : (يفصل ما جرى من القول على قافية ووزن مع دلالة على معنىً مما جرى على ذلك من غير دلالة على معنى .) (ص١٥) . وقد أخذت (نعوت المعاني الدال عليها الشعر) حيزاً كبيراً من (نقد الشعر) . وجماع الوصف في نعوت المعاني أن يكون المعنى مواجهاً للغرض المقصود ، غير عادلٍ عن الأمر المطلوب) (ص٦١) . وإذا كان الخلاف بين الناس في مذهبين من مذاهب الشعر حول المعاني : وهما الغلوّ في المعنى ، والاقتصار منه على الحدّ الأوسط . . فان قدامة مع الغلوّ . « لأن الغلوّ عندي أجود المذهبين » . وقد قال بعضهم : أحسنُ الشعر أكذبه . أي أندره تخيلاً . مثل قول أبي نؤاس :

وأخفت أهل الشرك حتى أنّه
لتخافك النُّطفُ التي لم تُخلقِ

وهذا إفراط في الغلوّ . وإذا أتى بما يخرج عن الموجود ، فانما قصَدَ الى تصييره مَثَلاً . وقد أحسن ابو نؤاس حيث اتى بما يُنبيءُ عن عِظم الشيء الذي وصفه . (ص٦٧)

الاستعارة أو الانحراف باللغة الشعرية :

بعد أن يفرغ قدامة من نعوت اللفظ ، والوزن ، والقوافي ، والمعاني ، ينصرف الى نعوت ائتلاف هذه مع بعضها البعض . ويهمنا من نعت (ائتلاف اللفظ مع المعنى) : الإرداف ، والتمثيل .

« والإرداف هو أن يريد الشاعر دلالةً على معنى من المعاني فلا يأتي باللفظ الدال على ذلك المعنى ، بل بلفظ يدلّ على معنىً هو رِدْفُهُ وتابع له ، فاذا دلَّ على التابع أبان عن المتبوع . كقول عمر بن أبي ربيعة :

بعيدةُ مَهْوى القُرطِ إمّا لنوفلٍ
أبوها ، وإمّا عبدُ شمسٍ وهاشم

وانما أراد الشاعر أن يصف طول الجيد (العُنق) فلم يذكره بلفظه الخاص به . بل أتى بمعنى هو تابع لطول الجيد ، وهو « بُعْدُ مَهْوى القُرْطِ » (ص١٧٨-١٧٩) . وواضح من هذا ، أن الإرداف عند قدامة ، هو الإستعارة عند الجرجاني وسواه .

أما التمثيل : « وهو أن يريد الشاعر اشارة الى معنى فيضع كلاماً يدلّ على معنى آخر . وذلك المعنى الآخر والكلام مُنْبئان عمّا أراد أن يشير اليه . كقول الرّماح بن ميّادة :

ألم تكُ في يُمنى يديك جعلتني
فلا تجعلنّي بعدها في شمالكا
ولو أنني أذنبتُ ما كنتُ هالكاً
على خصلةٍ من صالحات خصالكا

فعدل عن القول المباشر : إنه كان عنده مُقدَّماً فلا يؤخره . الى القول غير المباشر : انه كان في يُمنى يديه ، فلا يجعله في اليسرى ، ذهاباً نحو الأمر الذي قصد الاشارة اليه بلفظ ومعنى يجريان مجرى المثل له . وقصد الإغراب في الدلالة والابداع في المقالة » (ص١٨٢) .

واذا أخذنا بنظر الاعتبار نعوت ائتلاف اللفظ والمعنى الاخرى ، كالمساواة (وهو أن يكون اللفظ مساوياً للمعنى حتى

لا يزيد عليه ولا ينقص عنه) . والاشارة : (وهو ان يكون اللفظ القليل مشتملاً على معان كثيرة بإيماء اليها أو لمحة تدلُّ عليها) . والمطابق والمجانس (ومعناهما أن تكون في الشعر معانٍ متغايرة قد اشتركت في لفظة واحدة وألفاظ متجانسة مشتقة) . اضافة الى التشبيه الذي أفرد له قدامة ، فصلاً مستقلاً . نجد أنَّ هذه جميعاً تنتج عن تآلف المعاني والمباني في الشعر . وهي (تؤكد أنّ المعنى الشعري له كيفية خاصة في نقده ، وأنه لا يُقدَّمُ تقديماً حَرفياً . . وإنما يُقدَّم تقديماً مجازياً أو شعرياً عن طرق ما تنطوي عليه اللغة الشعرية من تكثيف وتعدد في الدلالة)(١) . وهي ما تُمثّلُ الشعر الجيد الذي لم يعتوره (إخلال) في لفظه ولا في معناه(٢) .

وعلى الجملة فان المجموعات الأربع الناتجة عن تشابك العلاقات بين اللفظ والوزن ، والقافية ، والمعنى ، إذا ما تآلفت وخلَتْ من (الإخلال) أو الحشو أو التخليع أو التزحيف الى غير ذلك من العيوب التي قد تعتور العروض أو القوافي أو المعاني أو اللفظ : كان ذلك هو الشعر في (غاية الجودة) . وإذا ما تكاثرت فيه تلك العيوب فهو الشعر في (نهاية الرداءة) أما سبيل الوسائط من الشعر فتُحَدُّ بسلب الطرفين كأن يقال فيه : صالح ، متوسط . أو لا جيد ، ولا رديء . . (ص١٧) .

تقسيم :

وُصِفَ ابن طباطبا في (عيار الشعر) بأنه عقلي . ويُوصف قدامةُ بأنه منطقي . فهو قد تأثر بالفلسفة والمنطق اليوناني (الأرسطي) وله في هذا الحقل اسهامات ، لا تعنينا هنا إلا بقدر تعلّقها أو تأثيرها في (نقد الشعر) . وأحسب أن ثمة مبالغة في تقدير التأثير المنطقي في (شعرية) قدامة ، لأن حدّ الشعر الذي وصفه قدامة ، ليس بالضرورة نتيجة التأثر بالمنطق الأرسطوطاليسي ـ كما ذهب د. احسان عباس(٣) ، لأن اركان الشعر الأربعة معروفة لدى العرب ، مقولة بهذه الصيغة أو تلك . وكل ما في الأمر أن قدامة اعتبر (الشعرية) « علماً » ـ كما جعلها ابن طباطبا « عياراً » ـ شأنه شأن أي علم آخر أو صناعة اخرى . وأنه يخوض ميداناً بكراً من حيث التأسيس لـ « علم » يُميّز جيد الشعر من رديئه . بعد أن رأى الناس فيه يخبطون خبطاً . . وكان لا بد لهذا التأسيس من حدود تحكمه وتضبطه ، سواء فيما تعلّق بـ (نعوت) (الأربعة المفردات) وهي (الوزن ، اللفظ ، القافية ، المعنى) أو (نعوت) (الأربعة المركبات) أي نعوت إئتلاف الأربعة المفردات مع بعضها بعضاً ، أو عيوب ذلك .

ومع أن قدامة يستجيب لثقافته (ثقافة عصره) إلّا أن هذا لم يمنعه أن يأخذ بما سُمّيَ بـ (طريقة العرب) في تقييم بعض معاني الشعر . فهو مثلاً ، يعدُّ من عيوب المعاني ، مخالفة العُرْف والإتيان بما ليس في العادة والطبع ، مثل قول المرّار :

وخالٍ على خدَّيْكَ يبدو كأنَّهُ
سنا البدرِ في دعجاءَ بادٍ دُجُونُها

لان « المتعارف المعلوم أن الخيلان سود ، أو ما قاربها في ذلك اللون ، والخدود الحسان إنّما هي بيضٌ ، وبذلك تُنعتُ . فأتى هذا الشاعر بِقَلْبِ المعنى » (ص٢٤٤) .

وسواء اتفقنا أو اختلفنا مع قدامة في الأسس التي وضعها لتقييم جيد الشعر من رديئه ، أو في تقييمه للشعر بالجودة أو الرداءة ، فان ذلك لا يُقلّل من شأن انجازه ، لأنه لا يُنظرُ في تقدير النظرية ـ أية نظرية ـ من حيث الصحة أو الخطأ ، الاتفاق أو الاختلاف ، بقدر ما يُنظرُ الى الأسس والدعائم العلمية والمنهجية التي تقوم عليها من حيث انسجامها أو مفارقتها للظاهرة الأدبية التي تدرسها ، في إطار عصرها . ونعتقد أن قدامة ، رغم كل ما قيل عن تأثره بالفلسفة والمنطق الأرسطوطاليسي ، لم يفارق الظاهرة الأدبية ـ الشعرية ـ في عصره . فالأسس التي وضعها للشعرية ، صحيحة من حيث المبدأ ، بل (متكاملة) ـ كما قال د. احسان عباس(٤) ، أي من حيث (البحث عن سبيل الى تأسيس علم متميز لنقد الشعر)(٥) . واذا كان من المفيد مقارنة عمل قدامة ، فيقارن بعمل ارسطو في (فن الشعر) ، وبالجرجاني في نظرية

(النظم) وأسرار البلاغة ، والبنويين والشكلانيين من حيث تحديد طبيعة العلاقة بين (اللفظ والوزن ، القافية والوزن) .

وفي حديثه عن « الأرداف ، والتمثيل » كما لاحظنا سابقاً ، يضع مصطلحين دالّين : « الإغراب في الدلالة » ، و« الابداع في المقالة » . والأول يوازي ما يسميه الجرجاني بـ« معنى المعنى » . والثاني هو ما يمكن أن نصفه بالتنكُّب عن الطريق المألوف في توصيل المعنى . أي التوسّل بعدد من الاشارات والصيغ المجازية لتوصيل المعنى وتحقيق التأثير في آن واحد . وهو ما أطلق عليه د. جابر عصفور (التقديم الرمزي)(١٦) في إطار : الأرداف ، والاشارة ، والتشبيه ، والتمثيل . فعندما يقول امريء القيس :

وتُضحي فَتيتُ المسكِ فوقَ فراشِها
نؤومَ الضحى ، لم تَنْتَطِقْ عن تفضُّلِ

فانما اراد أن يذكر ترفُّهَ هذه المرأة وأنَّ لها مَنْ يكفيها في خدمة البيت ، فَعَدل الى التعبير غير المباشر ، وهو : « نؤوم الضحى » (ص١٧٩) .

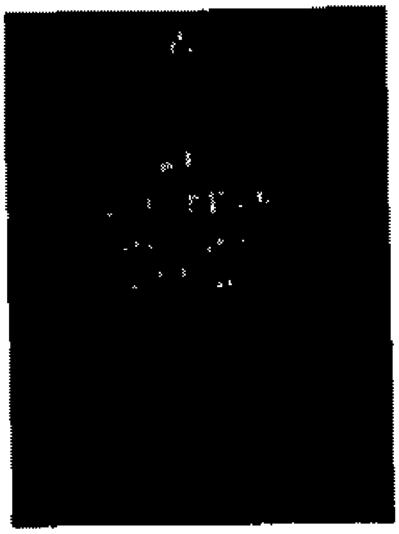
وهكذا يظهر لنا من كل ما تقدم ان قدامة : (آمن بان النقد يقوم على نظرية مُحدَّدة ، وأنه في ذلك نسيج وحده ، وإن خالفناه في أكثر ما يريده من الشعر والنقد)(١٧) .

الهوامش

(١) منهاج البلغاء وسراج الادباء ، ص ٢٠٠ . (٢) يبدو أن قدامة لم يطلع على كتاب (عيار الشعر) لابن طباطبا الذي سبقه في الزمن . وسبق لنا عرضه . (٣) تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، ص ١٩١ . (٤) المصدر نفسه ، ص١٩٢ . (٥) بنية اللغة الشعرية ، ص ٣١ و ٧٤ . (٦) المصدر نفسه ، ص٣٢ . (٧) المصدر نفسه ، ص٥١ ـ ٥٢ . (٨) المصدر نفسه ، ص٥٣ . (٩) قضايا الشعرية ، ص ٧٤ . (١٠) مفهوم الشعر ، د. جابر عصفور ، ص ٨٤ . (١١) د. عصفور ـ المصدر نفسه ، ص١٠٣ . (١٢) الإخلال عند قدامة من عيوب ائتلاف اللفظ والمعنى . وهو : أن يترك الشاعر من اللفظ ما به يتمّ المعنى ، أو بالعكس ، وهو أن يزيد في اللفظ ما يفسد به المعنى . (ص٢٤٥ ، ٢٤٧) . (١٣) المصدر المشار اليه ، ص ١٩١ . (١٤) المصدر نفسه : ص ٢١٤ . (١٥) د. عصفور ، ص١١٨ . (١٦) مفهوم الشعر ، ص١٠٥ . (١٧) د. احسان عباس ـ المصدر نفسه ، ص ٢١٤ .

• • •

صدر عن دار الشؤون الثقافية العامة



تاريخ الفن الإسلامي وجماليته عبر ثلاثة قرون، بعد سقوط بغداد عام ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م

دراسة
شاكر حسن آل سعيد
دائرة الفنون ـ مركز صدام

«ان الاسلام، وهو في اصله بدون شك جزيرة صحراوية، تعبرها القوافل، ووريثها ماض طويل»، الا انه على وجه الخصوص هو البلدان التي ستغطيها فتوحات الفرسان والجمالين العرب بسهولة مفرطة. سوريا ومصر والعراق وايران وافريقيا الشمالية. ان الأسلام يتأكد قبل كل شئ وريثاً للشرق الأدنى، ولسلسلة باكملها من الثقافات والاقتصاديات والعلوم القديمة. وقلب الأسلام» هو الفضاء الضيق الممتد بين مكة والقاهرة ودمشق وبغداد. كثيراً ما يقال بأن الاسلام هو الشرق الادنى، الشئ الذي يضيف اليه كمية هائلة من التركات من القرون بالتالي.».

فرنان بروديل

مقدمة:

لم يكن التاريخ العربي في الشرق الادنى ليمثل وجهاً من اوجه تاريخ حضارة البحر المتوسط لو لم يبقَ حصيلة تراكم كل تلك الخبرات التي تتقاسمها ثلاثة محاور هي بالضبط الثقافة الاسيوية والثقافة الاوربية والثقافة الافريقية. اذ مهما كنا لنكتشف هُويتنا العربية (ومن ثم الاسلامية) فيه وهي تنهل من معين تاريخها المحلي :ـ تاريخ الوطن العربي، سواء في العصور القديمة او الوسطى او الحديثة، فانما هو كذلك اكتشاف لـ (منحنى) تاريخ الثقافة التي ظلت (متغيراتها) متنوعة تنوع ايقاعيتها، وفق مبدأ تجاور الثقافات. وبمعنىً آخر فان (شمولية) الفكر الأسلامي هو (هويته) التي لن تطالها كل تقاطعات المحاور والمتغيرات، وحركات تواريخها سواء اكانت بطيئة الايقاع ام سريعة. فما تتعرض له بيئة مفتوحة نحو الشرق والشمال والغرب تظل مستندةً الى قاعدتها المغلقة في الجنوب... واذا كانت شبه الجزيرة العربية (رَحِمْ) كل الموجات التي اندفعت منها نحو الشمال الشرقي والشمال الغربي فأن (ولادة) حضارتها في العصر الاسلامي، مهما كانت ولادة مشفوعةً بآلام مخاض جانبيةٍ، فهي منبت تربتها التي تحددها قرات رسالتها البكر:ـ إيقاع الحركة الدائبة والسكون المطبق معاً، ما بين صحاريها وواحاتها.

وما وادي الرافدين او وادي الأردن او وادي النيل سوى (واحات) تاريخها الماضوي الطويل. لكن الفكر الاسلامي الالهي بشكل رسالة منزلة على النبي العربي محمد (ﷺ)

يظل، بالطبع، المؤثر الفعال في حياة ثقافاتها في اطار (اقليمية) حوض البحر المتوسط، و (عالمية) الكرة الارضية على السواء.

لقد استطاع التاريخ الطويل النَّفَسْ(١) ان يحدثنا عن حكايات تجدّد نفسها بنفسها عبر العصور وبأيقاع يكاد ان يكون مستعاداً. ذلك ان ما اقتصر على احتوائه الفكر الرافديني في امبراطورية آشور مثلاً من مستوىً شموليّ للفكر العربي في العراق لما قبل الاسلام (باعتبار ان الاشوريين موجة عربية كالموجات الاخرى التي انداحت من الجزيرة العربية) يتفق (ايقاعه المحلي) ويرتبط بنياط آسيوية وافريقية [كناية عن ترامي حدود تلك الامبراطورية خارج العراق شمالا وشرقاً وغرباً وحتى جنوبياً. اي نحو ايران وآسيا الصغرى وسوريّة ومصر والخليج العربي] وسيصبح نفس هذا الأيقاع في العصور الوسطى عبر الخلافة الأسلامية العباسية وما بعدها من خلافات او (سلطنات على الاقل)، نابضاً بما هو اكثر رنيناً، وفي نفس المناطق وما هو أوسع منها، وبشكل هو أعلى مستوىً وأكثر تمحوراً. [كناية عن ترامي رقعة الخلافة الاسلامية، طوال صمودها، ولو كسلطة روحية، اي قبل مقتل آخر خليفة عباسي بيد هولاكو (١٢٥٨)، حتى أواسط آسيا، وجنوب غربي اوربا، وجنوب شرقها وكل شمال افريقيا واجزاء من شرقها]. وهكذا فان الاقتصار على دراسة ثقافة فن الرسم وجمالية من مثل هذا المنظور الذي يغفل مبدأ (تجاور الثقافات واتصالها بعضها بالبعض الأخر) وبصورة بديهية، او حوارها الازليّ ما بين محورين على الأقل الاول تطوري (كان قد اصبح ماضياً) والأخر آني (كحاضر مستمر). يظل بمثابة التعرّف على جدوى العلاقة بين (آن زماني) و (استقرار مكانيّ)، ويمثل معنى إحداثية لنغم ما بين مُلْمَس الوتر واهتزازه عند لمسة بطارف الأصبع. فنحن مالم نكتشف عند البحث هذا (المفصل) الأساس بين كلٍ من (طبيعة الثقافة) و (صيرورتها)، في هذا المرتين بالذات، من خلال فنّ المنمنمات أو رسوم المخطوطات، من حيث انبثاقه من (واقع مرحلي) يمثله، كان من نتاجه طبيعة الشكل الفنيّ الممثل لتلك المرحلة، نكون قد اكتفينا بالوقوف عند (عَتَبَة) التسرّب الثقافي دون ان نتجرأ في سبر غور مجاهل ركامه لما دون الشعور. وهكذا فان من المهمّ كل الاهمية أن ننوّه بأن ما يمثله الشكل الفني هو ذلك التبدل الذي طرأ عليه على مدى ثلاثة قرون.. التبدل في طريقة التلوين ومعاملة العناصر الشكلية الاخرى من خط ودرجة لونية وشكل ومنظور جوي الخ... فهو وحده يحمل (التفسير) الجمالي لمعطيات العمل الفنيّ خلاله. على أنه في الواقع لم يكن ليمثل ايضاً سوى (مغزى) التقاء كل تلك الثقافات وهي في حالة صيرورة مستمرة... الثقافات المتجاورة التي تلاحمت سُداتها ولحماتها في (لحم) هوية الفنّ الأسلامي في الوطن العربي. وانه لمغزى حافل وثرّ كان ولايزال حتى اليوم يعاني (الصراع) القائم بين ثوابته ومتغيراته. او (هويته) و (مدخولاتها) الثقافية الجديدة والمتجددة باستمرار.

على ان دراسة هذه الحقب الثلاث لما بعد انهيار الخلافة العباسية عام (٦٥٦هـ، ١٢٥٨م) وهو تاريخ سقوط بغداد بأيدي المغول واستشهاد آخر الخلفاء العباسيين الخليفة المستعصم بالله، كما سبق ان ذكرنا، لن تعيد لنا كل (إشكاليات) السرد التاريخي السياسي (كحالة) حيادية ما بين انفراد السلطة الدنيوية من غير العرب بالحكم في الوطن العربي وشعورها بأهمية الأنطواء تحت السلطة الروحية للاسلام، بل وتعيد لنا ايضاً اهمية الموقف الثقافي نفسه وهو يسرد لنا تاريخه الخاص من خلال العمل الفنيّ. فنحن في جلبة الأمر ما بين تاريخين الأول، وهو سريع يمثل التاريخ السياسي و الثاني بطئ ويمثل التاريخ الثقافي. وهكذا فان ثمة (قطيعة) لابد لنا من أن نحسب حسابها عند تحليلنا العمل الفنيّ وهو ما يتعلق باختلاف الايقاعين السريع والبطئ. فليس كل ما يحدثه لنا المضمون الفنيّ يمثله الشكل الفنيّ. او ان اعتماد الفنان على اختيار مخطوطة ما كمخطوطة (مقامات الحريري)(٢) لأبي القاسم الحريري بمحتواها الأدبي الحكائي او الروائيّ هو الذي يمثل منطقة الحياد بين .

التاريخين. اما في حالة مخطوطة (كليلة ودمنة)[٣] فان الايقاع السياسي للمحتوى يظل بدوره ايقاعاً (حيادياً) من خلال تبادل المواقع بين الانسان والحيوان في صلب الوقائع المدونة، ومن ثم المرسومة"[٤] ولنقل ان احتواء الفارق بين (منهجيتيّ) حركة التاريخ السريع (السياسي والعسكري والاقتصادي، والبطيء (الثقافي والاناسي) هو الذي سيصنع لنا الامثلة الفنية موضع التساؤل فيما اذا كانت الوقائع التاريخية قد حورت الى وقائع لاتاريخية (ادبية او علمية او غرائبية كما هو شأن المواضيع المؤلفة، ومن ثم المرسومة في المخطوطات) وفيما اذا كانت قد مُثّلت بحق مبدأي التجريد Abstraction والتعبير التشخيصيّ Expressionism وهما يستأنفان وجودهما باستمرار في (ايقونة) (الشخصية المركبة) Collective personality، تلك الشخصية المظهرية المعبرة عن مبدأ الوضع الأمثل او مبدأ (تخيُّر الاوضاع المثالية) Exemplarity"[٥] كما في فنون العصور القديمة في العراق وغير العراق، وفي موضوع الشخصية المركبة بالذات كأن يتم اختراع شكل (الحيوان/ النبات) او (الانسان/ الحيوان) او (الانسان/ الحيوان الاليف/ الحيوان المفترس/ الطائر). [وهذا المثال الاخير هو الذي عرف بشخصية (الثور المجنح) عند الاشوريين]. فنحن هنا، اي عند (تأويلنا) مدى تمفصل حركة التاريخ السريع والتاريخ البطيء معاً في فكرة الشخصية المركبة، نحاول ان نقرأ التمثلات Representations الاسلامية في صورة اسلافها الاشورية، بالقياس مع الفارق. او اننا نحاول ان نكتشف مدى اقتران النزعة التجريدية بالنزعة التشخيصية Figuration من خلال التكامل. وهنا يصبح بامكاننا ان نوضح الخطوط العامة لمنهجنا في البحث. فما سيمثل لنا (تاريخ الفكر الثقافي التشكيلي) للفن العربي لرسوم المخطوطات في مرحلة ما بعد سقوط الخلافة العباسية لم يعدُ ان يصبح (استئنافاً) لعملية تكوين (الشخصية المركبة) او الخليفة ولكن بمواصفات جديدة. كما ان تحديد هيئاتْ هذه المبادئ الثلاثة وهي (التجريدية والتشخيصية والتكاملية) من ثقافتنا الفنية (ونحن نتحراها عند فهمنا المسار التاريخي وهو على شكل تراكمات وتحريات)، تكتسب هيئة مدارس او اساليب فنية ازدهرت طوال عدة قرون بعد انهيار (الأحترام الرسمي للفكر الاسلامي) عبر اندثار الخلافة نفسها (ايّ تعرّض مبدأ التجريد الذي كانت تمثله الخلافة رمز سلطة الدين الاسلامي).. تعرضه للاندثار... وهو في رأيي ما اتاح الفرصة لتسلط مبدأ التشخيص المتكامل لوحده في ظاهرة رسوم المخطوطات الفارسية التي تجرأت على تشخيص رسول الاسلام محمد (ﷺ). اي خلاف ما يراه الاستاذ الكسندر بابا دوبولو في رسالته حول جمالية الرسم في الفن الاسلامي في (إن السمات الموضوعية.. والتي تميز كل الاعمال في جميع الامصار الاسلامية بين القرنين الثالث عشر والسابع عشر لم تكن سوى مؤشرات خارجية لثورة اكثر عمقاً عرفتها جمالية الرسم. وتتّجه هذه المؤشرات الى العامة للتدليل عاجلاً على جواز الرسم وعدم مخالفته للتحريمات المعروفة...»[٦]. وهذه الثورة الاكثر عمقاً هي التي يعنى بها «...جمالية الغموض المرتكزة على ازدواجية العمل الفني وهو ما يشكل بالذات، الباطنية الوضعية للفن. باطنية لأن متعتها مخصصة لقلة من المريدين ووضعية لأن اسرارها ماثلة في العمل الفني لذاته، ويمكن لأي احدٍ مراجعتها اذا كان قادراً على الاحساس بمنطق الاشكال و الالوان المستقل، وعلى اكتشاف الهياكل الرياضية الكبرى التي تنظم عالمها بواسطة الوجوه والايدي»[٧] ان ما تلعبه اذن هذه المبادئ الفنية والجمالية من خلال (تزحزحها) عن مواضعها او (وجودها فيها) على السواء، يظل اساساً لأنتظام تلك (الانساق) من المدارس او الاساليب او الاتجاهات الفنية عبر العصور. وقد اشرنا مسبقاً الى العلاقة بين الثقافة الاشورية والاسلامية من خلال طبيعة الأيقاع بسبب تجاوز الثقافات، ونشير الآن الى (مغزى) ما تلعبه المبادئ الفنية والجمالية في مثال آخر من تاريخ وادي الرافدين الثقافة ايضاً. فمنذ العصر السومري بحقبه الثلاثة السومري الاول وفترة الاحتلال الاكدي والغزو الكوتي ثم السومري الاخير (٢٩٠٠ - ٢٠٠٣ ق.م) يظل (الفعل) التجريدي Abstract action في الفن وكأنه السمة او

العلامة الفارقة لتاريخ فن النحت وهو في حالة تعبيره عن الفكر السومري في عدة (مواقف) مختلفة. ومعنى ذلك ان الأستعراض التاريخي عند وصف الظواهر الفنيّة يخفي تحته (بُنىً) متواشجة لعوامل اقتصادية وانسانية واجتماعية وفكرية ساهمت في تنويع تلك الظواهر بهذه الصيغة التجريدية في العصر السومري الاول (٢٩٠٠ ـ ٢٣٥٠ ق.م) او تلك في العصر السومري الاخير (٢١١٦ ـ ٢٠٠٣ ق.م). وهكذا فنحن حينما نصف، تاريخياً، الشكل التجريدي انما نصف ضمناً واقعاً معيناً مدوناً بلغة غير مشخصنة، يكون معبراً عن معنى (اقتصاديات) مجتمع الدول المدينية او حكومات المدن المرتبط بظهور سلالات متعددة حاكمة (عصر فجر السلالات السوري) مثلما تمثل (انسانياته) بشكل يختلف فيه عن العصر السومري الاخير السومرية والاكدية معاً. كما اننا حينما نلاحظ غياب الجانب التعبيري Expressional في الفن السومري عموماً في كلا العصرين ندرك فيه (لا ـ مشروعيّة) الفكر الانساني الذي اصبح كلاسيكياً بعد ظهور الاكديين على مسرح الحياة في العراق... والذي اريد ان اوضحه في هذا كله هو ان ظهور (الشخصية المركبة) او الازدواجية التكاملية التي يمثلها (تخير الاوضاع المثالية) جاء مطابقاً لما في رسوم الفخار القرمزي (فخار ديالى القرمزي) في العصر الاخير... الذي يدل على مدى تعايش عقليتين مع ان جذوره الأولى لاتمثل ذلك. ومعنى ذلك ان ثقافة فنّ غير متجانس الصفات ينبّؤ بواقع تاريخي يختلف عن واقع متجانس الصفات.. فالشخصية المركبة يستطاع دراسة واقعها طوال آلاف الاعوام في العراق وغير العراق كتاريخ (محكيّ) اذا صح التعبير يمثل فكراً لايحكمه تجاور الاقوام وبالتالي الثقافات، بل وايضاً تجاور المجتمعات، بعاداتها وتقاليدها وتعدد الأطر السياسية والاقتصادياتها، ولكن العامل الاساس مع ذلك يظل شكل العلاقة بين الانسان والمحيط الذي يحتويه في البيئة الواحدة. وهنا يتضح لنا اخيراً ان سرد الوقائع او تمثيلها في العمل الفني لايقف عند (سذاجة) مرور الواقعة التاريخية عبر تاريخها السريع وانما هو ينتشر بكل ثقله الوثائقيّ الممكن استقصاؤه عبر تاريخها البطيء. اي انه يتجاوز القشرة الظاهرية للتاريخ نحو اعماق منطقها الانثولوجي. فهو تاريخ الثقافة التي تكونت ببطء طوال الحقب الماضية مضافاً اليها ما استجد منه شيئاً فشيئاً لتؤول الى تلك الحصيلة النهائية حيث يتكامل فيها المظهر والجوهر معاً. الجوهر الآني والمظهر التطوري. وهكذا. سيبدو مغزى الواقعة الثقافية اذن بمثابة الثمرة الناضجة التي لم يعد غصن شجرتها ليقوى على حملها فتسقط على الارض بكل ثقلها الخصوبي وحلاوتها لتصبح اهلاً للقطاف السهل. لكن استخدامنا لكلمة (مغزى) لايعني بالضبط ما يعنيه (التاريخ) باعتباره اثراً نشترك فيه عدة مؤثرات (وان كان المؤثر الاوضح فيه هو المؤثر الانساني) وهذا ما يوضحه الاقتباس التالي من فكر فرناند بورديل المؤرخ الفذ:ـ

> «الانسان منذ قرون، سجين المناخات والنباتات. سجين حيوانات تساكنه وزراعات، وتوازن شيد ببطء. توازن لايمكنه الابتعاد عنه دون ان يعيد النظر في كل شئ. فلننظر الى موقع الانتجاع من الحياة الجبلية واستمرار بعض القطاعات من الحياة الجبلية المنغرسة في تلك النقط الممتازة من (التمفصلات) الساحلية. ولننظر الى انغراس المدن المستديم واستمرار الطرق والتنقلات، بل وثبات الاطار الجغرافي للحضارات ثباتاً يثير العجب»[٢].

اذن،

فنحن في دراستنا تاريخ وادي الرافدين الثقافي التشكيلي والمغرب الاسلامي في سورية ومصر في اطار الفن الاسلامي عامة، عبر ثلاث قرون ما بعد سقوط بغداد بايدي المغول عام ١٢٥٨م انما نحاول ان نستقريء الوقائع (المظاهر) الفنية في تاريخها الداخلي الطويل نفسه. وما استعراضنا لنشأة المدرسة العربية على رأي ابتنجهاوزن مثلاً، وما مناقشتنا لاراء بابا دوبولو او بركهارت او سواهما من المؤرخين وجماليي الفن

الاسلامي سوى المساهمة في هذا الاستقراء من نقاط نظر مختلفة. وعلى كل حال فان البحث الذي نحن بصدده سياخذ بنظر الاعتبار الكيان التاريخاني من خلال (شرائح) من الوقائع القابلة لأن تستقصى في اعماقها وهي في سياق صيرورتها. انها في الواقع (رصد) للسيرورة وتوثيق جسدي وروحي معاً لها في آن واحد، وهو ما يبيح لنا (الاستشهاد) ببعض الجوانب الجمالية او الثقافية البحتة من اجل رصد تلك الصيرورة.

التاريخ الثقافي الفني لرسوم المخطوطات (القرن ١٣، ١٤، ١٥م):

١ ـ تبدو لنا بعض المنمنمات في نهاية القرن (١٣) الميلادي، حتى ولو كانت محسوبة لحساب فترات تاريخية ذات سياقات غير رافدينيه (كونها منسوبة لأقطار اخرى).. تبدو بمثابة استمرار راسخ لفن وادي الرافدين. هذا فيما اذا كان تاريخها الداخلي يقصّ علينا حقاً قصة (الهوية) الجمالية له بالذات. ومن هذه الرسوم المصغرة ما تتضمنه مخطوطة (كتاب منافع الحيوان) لابن بختيشوع، والذي يعتبر من قبل المتخصصين بالفن الاسلامي من معالم الفترة المغولية The Mongol period. ان هذا المخطوط بالذات مصور من قبل عدة رسامين. فهو اذن يبلغ مبلغ ايّ سفر (تجميعي) حدث بصورة مقصودة. وفي هذا دليل على ضلوع النزعة التجريبية في رسم المنمنمات برغبةٍ عارمةٍ للبحث، او لبدء فترة جديدة حقاً في اكتساب هوية لها صفاتها الجديدة في الفن (وهو ما يفسره حرص المغول على توظيف الفنون الحرفية، لصالحهم لابسبب حاجتهم الى مثل هذه الفنون بل لأن الفنون الحرفية ذات علاقة جوهرية بالشعوب الاقصى اسيوية او على الأقل بشعوب أواسط آسيا... بالارض والحياة الزراعية، وبانحصار احتكام الانسان فيها الى البيئة في تفكيره.) والذي يهمنا من الامر هو أن تكون بعض رسوم هذه المخطوطة ممثلة لاسلوب مدرسة بغداد. تلك المدرسة التي نشأت في العراق منذ مطلع القرن ١٣، وبلغت ذروتها في رسوم يحيى الواسطي لمقامات الحريري. يقول المؤرخ تالبوت رايس في موضوع هذه الرسوم: ـ «... وواحد منهم على الأقل (اي من الرسامين) كان يرسم بأسلوب قريب جداً من مدرسة بغداد القديمة. ولابد انه كان قد تتلمذ على استاذ له في وادي الرافدين، وعاش بعد المذبحة التي تلت الغزو المغولي.. وذلك لأن رسومه كانت مرسومة بعدين، وأثر ريشته صلب وثقيل والاشجار المرسومة كانت على نمط اشجار مخطوطة دوسكوريدوس. في حين كانت الالوان مشرقة ومتعارضة contrasting في ايقاعها»(٩) ومثل هذا التعليق يبرر بالطبع لنا الوقائع التاريخية التي رافقت الغزو المغولي المعروف والتي ادت الى هجرة كثير من المحترفين ممن لم يتعرضوا الى نقمة المغول، حيث «لم ينجُ منهم من الموت الاّ الصناع الذين يحتاج اليهم الفاتحون على ان يكونوا اسرى»(١٠) على حد تحليل بارتولد. بينما سيستنتج اسماعيل علام وهو مؤرخ عربي معاصر «ان مدرسة التصوير التي وجدت في ايران في اوائل العصر المغولي (تبعث) في أول الامر المدرسة العربية التي نشأت في العراق وسورية»(١١) اي انه مهتم بالاشارة الى اهمية تغلغل اسلوب مدرسة بغداد بتقاليد الفن الاسلامي في نهاية القرن ١٣. عامة. وهذه اشارة مهمة اذا ما علمنا ان الفن في العصر الايلخاني ومن ثم العصور التالية في ايران نشأ معتمداً على اقتباس المؤثرات (البغدادية والصينية) معاً بالاضافة الى المؤثرات المحلية الاخرى. اما دكتور زكي محمد حسن، وهو المعروف كمؤرخ عربي كلاسيكي فقد ساهم في نقل اراء المؤرخين الاوروبيين في النصف الاول من القرن العشرين الى العربية وكان يرى ان «ثمة مخطوطات ايرانية في نهاية القرن السابع الهجري (١٣م) يمكن اعتبارها حلقة اتصال بين الاساليب الفنية في المدرسة السلجوقية وفي المدرسة الايرانية ـ المغولية التي خلفتها. ومن اعظم هذه المخطوطات شأناً كتاب منافع الحيوان لابن بختيشوع. من مكتبة بيرنت مورغان. وقد كتب في مراغه للسلطان غازان سنة ٦٦٩هـ (١٢٩٩م)»(١٢) فهو، اي زكي محمد حسن، يميل الى تسمية مدرسة بغداد بالمدرسة السلجوقية هنا لأنه كما يبدو

يحاول ان يتصور الفن الاسلامي عموماً من منظور تاريخي واسيوي لاعربي. لكننا سنرى ان ما وقع فيه المؤرخون الكلاسيكيون (او ممن كتب في سياق البحث الاستشراقي في الفن الاسلامي) امثال توماس ارنولد وبنيون وويلكنسن وبازل جراي، سرعان ما يجري تصحيحه او نقده في مؤلفات تالية. من ذلك اراء بابا دوبولو او ريتشارد ايتنجهاوزن، لمقتضيات تتعلق بمنظوراتهم في البحث او لمحاولتهم الانصاف في مناقشة الفن الاسلامي[٣] من هنا فان من الواضح اليوم ان من رسوم كتاب منافع الحيوان المذكور ماله نسب واضح بأسلوب مدرسة بغداد بدلالة الوقائع التحليلية او جماليات تلك الرسوم عند مقارنتها ببعضها البعض ومن ثم اكتشاف الملامح المشتركة فيها.

يرى ايتنجهاوزن مثلاً، الذي يستهل دراسته لموضوع (انجاز بغداد) وهو صُلْب مؤلفه (فن التصوير عند العرب)، انه «على الرغم من ان تحليل تصاوير مخطوطةٍ ما باساليبها الحضارية المتنوعة التي تحويها، مهمة وشاقة فان مؤرخ الفن يدرك جيداً ان القيمة تعود الى الأسلوب الناضج المتكامل، الذي يستطيع به الفنان-حتى وان استوحى بعض المفاهيم السابقة في هذا الشأن، ان يعيد تشكيلها بطريقة تصبح فيه شيئاً جديداً واصيلاً. وحسبما نعرفه فان التصوير العربي بلغ قمة تكامله التام بعد سنة ١٢٠٠ ميلادية لفترة قصيرة في عاصمة الخلافة العباسية، وبلغ عهده الكامل هناك في الربع الثاني من ذلك القرن»[٤]. ثم يرى بعد ذلك ان تأثير الغزو المغولي ساهم بالفعل في نقل معالم هذا المجد مثلما ادخل تأثيرات الفن الصيني في كتاب منافع الحيوان.. اي في الفن الايلخاني. وهو يقول في ذلك:- «وصور الفصول الاولى التي تتناول الانسان ومعظم البهائم، انما هي استمرار للتقليد العربي في التصوير الذي سبق العصر المغولي. وبخلاف هذه الصور فان بقية المخطوطة تضم انتاج جملة من الرسامين الذين تأثروا على درجات متفاوتة بمختلف اساليب التصوير الصيني. ومن هذا التراصف بين الاساليب نستطيع ان نفترض بأن فنانين من مختلف الاصول قد اتجهوا الى هذا المركز المغولي (يقصد مدينة مراغة بشمالي غربي ايران) لانتاج المخطوطات المصورة، والى هذه الطائفة في الفنانين ينتمي رسام من جنوبي العراق ظل يواصل الرسم حسب التقليد الذي تعود عليه»[٥]. ويستمر الباحث في وصف الرسوم معللاً اياها من حيث الاسلوب لا التكوين الموضوعي Composition ومؤكداً على صورة بالذات هي [موضوع فيلان][٦] (انظر شكل (١)). وفيما اراه ان النزعة التفصيلية في رسم هذه الصورة، كما يرى الباحث ايضاً، تدل على انتمائها الاسلوبي لمدرسة بغداد بل ولتأثيرات معينة من اسلوب يحيى الواسطي بالذات. اي ان طبيعة الارضية Background التي تتألف فيها من الاشجار المثمرة وما عليها من طيور تذكرنا بموضوع الجزيرة الشرقية (المقامة التاسعة والثلاثون) للواسطي (٩) (الشكل «٢») ومواضيع اخرى ايضاً. كما ان حركة قدم احد الفيلين المرفوعة (الفيل الرمادي اللون على يمين الموضوع) في مرسومة مخطوط كتاب منافع الحيوان تشبه الى حدّ بعيد حركات اقدام الحيوانات التي يرسمها الواسطي في عدة مواضيع[٧] منها [موضوع نقاش على مقربة من قرية] و [موضوع فرسان ينتظرون المشاركة في استعراض] (انظر شكل «٣» وشكل «٤»). بل ان طريقة التلاحم بين اعضاء الجسم او بين الجسمين، كالذي يبدو في الحوار الجسدي لكل من الفيلين تكاد ان تكون هي نفسها طريقة التلاحم بين الاجسام و الاعضاء في موضوع [ساعة الولادة] او للمقامة التاسعة والثلاثون للواسطي (شكل «٥ب»).. لما بين المرأة والقابلة ومساعدتها»[٨]. ونحن نستنتج هنا ان التاريخ الداخلي الذي تسرده لنا هذه العلاقة بين رسوم المخطوطات (وما بين مخطوطتي منافع الحيوان ومقامات الحريري - مجموعة شمر، مؤرخ بعام ١٢٣٧م (٦٣٤)هـ، ومن مقتنيات المكتبة الوطنية في باريس)

لا يدل على مرحلة انتشار الوعي (اللاوحدوي) او ضد الخلافوي، بعد سقوط بغداد فحسب بل وعلى هجرة (فكرة وحدة المتعددات) تلك الفكرة التي حافظت عليها الخلافة باستمرار طوال فترة الحكم العباسي بعصوره الخمس، ثم بقيت راسخة في طابع التأليف والتقنية للرسوم، وهي التي يسميها بركهارت بأسم (فكرة الوحدة)[٩].

فنحن هنا ازاء اسلوب في التعبير، ربما كان صورة مطابقة لانتعاش مكانة الخلافة العباسية في ايام الخليفة الناصر لدين الله (القرن الثاني عشر) ثم استطاع الرسام العراقي ان يمثل تلك المكانة، وبكل مجدها التراثي، في رسومه كما حدث ليحيى الوسطي، باعتبارها معبرةً عن معنى جوهري من معاني الفكر الاسلامي، وهو تكافل كل المسلمين والمساواة فيما بينهم بغض النظر عن قومياتهم او منزلتهم الدنيوية.. المكانة التي كانت الخلافة الرمز الروحي لها والتي تحفظ للمسلمين وحدتهم. وسرعان ما استؤنف هذا المدلول في رسوم المخطوطات عبر المجموعات البشرية التي يخاطبها زعيم او بطل قصصي مثل ابي زيد السروجي. ثم هاجرت ماهاجرت من افكار خارج العراق سواء الى جهة المشرق او المغرب. ثمة اذن تاريخان يمروان هذا الوعي المتكامل. تاريخ يمثل استمرار (الوعي الاوحدوي) او تاريخ اسلطة السياسية الطامعة في تحدي الخلافة ومن ثم الاطاحة بها وتاريخ (وحدة المتعددات) او التاريخ الثقافي الذي كان يتجدد وفق ايقاع بطيءٍ منذ العصور القديمة في الشرق الادنى.

هناك مخطوط آخر ظهر على مسرح القرن الثالث عشر الميلادي، واحتوى على مرسومات مهمة هو مخطوط (عجائب المخلوقات) للقزويني (١٢٨٠) الى جانب مخطوطة (رسائل اخوان الصفاء) (١٢٨٧). وكلاهما يمثل ملامح اخرى من مدرسة بغداد التي التي بلغت اوج عزها وتألقها، والتي لم تقف عن التطور بعد الغزو المغولي للعراق. ذلك ان العناصر الجمالية فيهما كانت لاتزال تؤكد على مبدأيّ (التماثل) Symmetry و (التسطيح) Flatting، او التماثل المقترن بالتعبير عن (المنظور الجوي) Prespective، والتسطيح المستند عادة الى رسم (خط الارض) Bas - Line . ان رسائل اخوان الصفاء التي سينعتها اسماعيل علام بكونها «توضح . . اسلوب مدرسة بغداد العربي الذي تميز بالواقعية والدقة في تسجيل التفاصيل الدقيقة»[٦] والذي يستبعد عنها ايتنجهاوزن ان تكون قد استعارت عناصر قادمة من فنون الشرق الاقصى «وتلك العناصر التي اخذت تغدو واضحة فيما بعد»[٧] مستعينةً لنا بلا شك تاثيرات الفن الهلنستي والبيزنطي المسيحي معاً بتقاليدها المعروفة من حيث استخدام المنظور الجوي والهالات المحيطة برؤوس الاشخاص والالوان الذهبية. الآ انها، اي رسوم رسائل اخوان الصفا تمتلك (مبدأ التماثل)، وهو مبدأ نشأ في وادي الرافدين كما هو معروف منذ رسوم مواضيع الاختام الاسطوانية المعمولة باسلوب النحت البارز[٨] كما انها تولي اهمية خاصة لخط الارض برسم الاشخاص بوضعية الجلوس على خط الارض هذا، ولرسم خط آخر في الاصل (لو صحّ التحليل) وهو الذي يمثل الطابق العلوي من البيت. وهذا ما يظهر بوضوح تام في موضوع(المؤلفون يملون على المستمعين) (مكتبة جامع السلطان سليمان/ استانبول) (انظر الشكل ٤٥). من هنا فان مثل هذه القيم مجتمعة لاتنقل لنا بلاشك مؤثرات ما ضويه مستعادة بمقدار ما ترسخ لنا مؤشرات محلية راسخة فالتماثل والابقاء على رسم خط الارض المقترن بمبدأ التسطيح في رسم خلفية اللوحة هو من تقاليد فنون وادي الرافدين منذ العصور القديمة ولكنه ايضاً تعبير عن متطلبات فكرية في عصرها. ومثل هذا يصدق على المخطوطة الاخرى (عجائب المخلوقات للقزويني) فهي كذلك كما في موضوع (ملكان يدونان) لاتزال زاخرة بمبدأ التماثل والتسطيح بشكل يلفت النظر على الرغم من ملامح الاشخاص المغولية والالوان الموحدة وطبيعة الزخارف القماشية وهالات الرؤوس (الشكل ٤٦). وباختصار فان هذه الرسوم التي استمرت تحافظ على (هويتها) المحلية في اواخر القرن الثالث عشر، رغم اندحار سلطة الخلافة وتسلط المغول تسرد لنا الواقع الثقافي الذي ربما كان يمثل التعويض السايكلوجي للمجتمع والفكر العربي الذي لم ينفرط عقده بعد رغم ما حلت به من كارثة. واذن فان (وحدة الاسلوب) الفني الآن (حتى مع تلك الرسوم التي رسمت في مراغه (مخطوطة منافع الحيوان المرسومة عام ١٢٩٩م(تعلن لنا عن (محور) قيم جمالية اساسية تبلورت في العصر الاسلامي (تظل ممثلة للبيئة الصحراوية والسهلية بدلالة تمسكها (بخط الارض) كما تظل معبرة عن مفاهيم نمت لدى تلك الشعوب العربية التي خرجت كهجرات متتالية الى شرق شبه

الجزيرتوفربيا الشماليون.).. وهي بذلك تبقى محافظة على التطور الاسلامي الحنيف قبل ان يتشوه في ايران من خلال (عرفان) ادابها وفنونها الباطنيّ كما آل اليه الأمر في المدرسة التيمورية والصفوية في القرون (١٣، ١٤، ١٥، ١٦م او ما يسمى عموماً بالفن الفارسي فيما بعد.

وفي رأيي ان آراء مؤرخي الفن الاسلامي من المستشرقين (اي من حيث مقاصدهم وحتى نزواتهم غير المقصودة) يخطئون دائماً في تفسير موقف الدين الاسلامي من فنون التصوير في الكتب (وهو ما ينطبق بالذات على رسوم هذه الفترة اي قبل ان يحدث التحول في اسلوب رسوم المخطوطات في المدرسة الفارسية التي يمثلها (بهزاد) اوضح تمثيل.) انهم يسلمون مبدئياً بأن التعامل مع الرسوم ضربٌ من مخالفة روح الاسلام في حين يتجاهلون أن الاسلام لم يرفض بتاتاً الاسلوب التجريدي في الرسم وهو الذي يقلل من قيمة النزعة التشخيصية. بل انه لم يرفض حتى الفن التشخيصي الذي يظل غير مكتمل الملامح على الأقل حينما تنتفي فيه النية في الخلق او مضاهاة الخالق عز وجل من خلال مبدأ المحاكاة وحينما يصبح ذلك الفن التشخيصي داخلاً ضمن صناعة يدوية او حرفة، او موضوعاً يلهو به الاطفال، كما في فنون الدمى مثلاً. وهكذا فأن (اشكالية) استقصاء القيم الجمالية الممثلة للأسلام لدى المؤرخين الاوربيين ومن سار على اثرهم تنتفي حينما ينجح البعض منهم في الاهتداء الى حلّ يفسر لديهم قبول الاسلام (لمبدأ التشخيص) في الفن كما هو في حالة الاستاذ بابا دوبولو في نظريته عن (الهياكل المستقلة). ولهذا السبب فأن تجاهل الروح التجريدية للفن الاسلامي في رسوم المخطوطات وما تمثله من قيم او باعتبارها مؤثرات من ثقافات مجاورة وليست محلية تحقق لديهم القناعة دائماً بأن الاسلام لايستسيغ الرسم او الفنّ عموماً وذلك لقصور في تكوين العرب الذين ظهر بينهم الاسلام اول ما ظهر.

-٢

بحلول القرن الرابع عشر الميلادي، اي بعد ان اصبح المغول في المشرق الاسلامي «حريصين على الاتصال بين بني عمومتهم من المغول في اسيا الوسطى والصين، كان الطراز الاسلامي الذي قام على ايديهم متأثراً بالأساليب الصينية الى حد بعيد»[٣٣].

وبعد ان ازدهر الطراز المملوكي في المغرب الاسلامي... في مصر والشام[٣٤] محافظاً على قيمه الاولى ومرسخاً اياها حيث كانت قد ظهرت في مدرسة بغداد.. اضحى الفن الاسلامي معبراً عن نزعتين، الاولى وهي التي سوف تقترب من (التشخيصية) محورة اياها الى نوع من [التجريدية الحافلة برمزية التشخيص في جوهرها]، والتي تبدو فيها المشاهد مرسومة و كأنها منظورة من عالٍ. اي وفق منظور استشراقي Panaromical كما لو ان الناظر يحدق الى السهول المترامية امامه من قمة جبل. واما النزعة الثانية فقد ظلت تجريديتها متمثلة Represented في التشخيص الذي يتضمنه هذا التجريد (تشخيصية ما بعد التجريد) فكأنها تمثل نظرة ساكن السهل الى الآفاق البعيدة، وهي تكاد ان تكون بمستوى خط الارض. وقد تطورت هاتان النزعتان بمقدار ما تطورت المواقف الفكرية ما بين كل من المشرق والمغرب الاسلامي، وذلك من حيث صلتها بالاسلام، او بالثقافات المحلية التي سبقت ظهور الاسلام.

اجل.

كان الغزو المغولي قد احدث (قطيعةً) اساسية بين كل من الشرق والغرب الاسلاميين، ولصدى الروح الاسلامية وهي تتطلع عبر الثقافة العربية في حوض البحر المتوسط... قطيعة عن اصولها القريبة من شبه الجزيرة، اي عن روح البداوة المتأقلمة في الواحة... وذلك بدخولها في المناخ الصوفي والمثالي وحتى الباطني للثقافة.... وكان هذا هو واقع الحال في ثقافة اواسط اسيا وغربها الايراني. وقد اعتبر مؤرخو الفن الاسلامي عموماً ان هذا التطور في الشرق (اي التطور في هوية الفن الباطنية) هو الممثل الاكثر شرعية من سواه، بدليل ان كثير منهم يطلقون على الفن الاسلامي اسم الفن الفارسي، وهذا خطأ، كما اعتبروا ايضاً ان التداعي

السياسي في الامبراطورية الاسلامية التي اسسها العرب كان قد ادى الى الانحلال الثقافي والفنيّ، وهذا خطأ ايضاً. فهم يرون «ان الفن الاسلامي لم يكد يبلغ سن النضج والكمل حتى بدأ بالانحدار تبعاً لانحدار الحضارة الاسلامية عموماً (حيث) ظهرت عليها في الوقت نفسه بوادر (الجمود الفكري) والتحجر الديني والانحطاط السياسي والاقتصادي فتوقف كل خلق و ابداع فنيّ وسارت الفنون في الانغلاق النفسي الذي آل اليه الفكر الاسلامي عامة»[٣٥]. بيد ان هذا الرأي يتجاهل بالطبع اختلاف سرعة التاريخين السياسي والثقافي، وان الفن الاسلامي صورة للفكر الاسلامي نفسه، او على الاقل، الفكر الذي تكون لدى الانسان في المناطق السدارية من العالم حيث النزعة الانسانية لاتمثل تسلط الانسان او تواكله، على السواء، ازاء المحيط بل تمثل (تعاونه) واياه. بل انه يتجاهل ان الفن الاسلامي بشقيه المشرقي والمغربي هو حصيلة التفاعل بين الفكر الالهي الديني والثقافة (الدنيوية ـ البشرية)، وبعبارة اخرى الفكر الاسلامي والثقافات المحلية والمجاورة، والتي سبقت في ظهورها الاسلام. فهيهات هيهات، اذن، ان يتوقف الابداع فيه الا اذا كان مقطوع الجذور او عديم الاصالة.

ومهما يكن، فنحن الآن بازاء اتجاهين لابد لنا من استعراضهما بسرعة او ببطء بمقدار ما يتعلق الامر بالبحث. اما بالنسبة للفن الفارسي، وهو الاتجاه الاول فقد تطور في ظهور المدرسة المغولية فالايلخانية فالعصر التيموري ومدرسة هراة فالصفوية... الخ.

ان النماذج الفنيّة المثلة للفن الفارسي تمثل في الواقع الموقف المثالي والصوفي والباطنيّ للفن الاسلامي، وهي عموماً ذات تقنيةٍ واسلوبٍ على مستوى عالٍ من الجودة. وقد بلغت الذروة في اعمال (بهزاد) (١٤٥٥ ـ ٣٦/١٥٣٥م) وكان قد رسم (البستان) ديوان سعدي الشيرازي و (حماسيات) نظامي وديوان حافظ (انظر شكل ٧١). كما ان مواضيع هذا الاتجاه تدور عموماً حول النصوص الادبية من اشعار وحكايات تنسجم واجواء الرسوم التي يقترحها الرسامون. واما بالنسبة للفن العربي وهو الاتجاه الثاني، فانها بدورها بلغت الذروة في اعمال يحيى الواسطي ابن محمود كواريها (عاش في القرن ١٣م) والذي كما هو معروف رسام مقامات الحريري بلا منازع. والواسطي هذا يحق كل العالم على الاعجاب بفنه.. بواقعيته وروحه الثاقب وملاحظاته الدقيقة عن سيكلوجية الانسان ومجتمعه على حد قول بابا دوبرلو[٣٦] لكن تطور المدرسة البغدادية التي كان ابرز ممثليها يحيى الواسطي هي التي تمثل هذا الاتجاه الثاني في القرن الرابع عشر. فلنتأمل اذن بشيٍ من التفصيل اهم رسوم هذا الاتجاه.

لدينا اولاً مخطوطة (كتاب منافع الحيوان) لناسخه ابن الدريهم الموصلي[٣٧] وهي غير مخطوطة منافع الحيوان التي كتبت في مراغة في القرن ١٣ بامر السلطان غازان. وصورة هذا المخطوط الذي نحن بصدده محفوظة الآن في مكتبة الاسكوريال. ففي مرسومة من مرسوماته نرى طائراً من الطيور المائية هو طائر الكركي محوراً بتأثير الفن الصيني. فقد تغلغلت هذه التأثيرات بعد الغزو المغولي للشرق الادنى حتى في العصر الاتابكي، الا انها الآن تبدو محورة لحساب العالم النباتي بحيث يحتل فيها شكل (الايكنج) الحلزوني رمز الفلسفة الصينية مكانته بوضوح.. في التواءات الاعناق والامواج واوراق الاشجار مما يضفي على الرسم مسحة شرق ـ اقصوية. ومع ذلك فان هذه المرسومة تحتفظ بالمسقط العمودي في النظر نحو المشاهد(او حضور خط الارض ومشهد الشخوص منظورين من الجانب على ارضية مسطحة ذات لون واحد هو اللون الذهبي) وحينئذ تبقى بملامحها الفنية (الشرق ـ اوسطية). (الشكل ٨١) وسنرى ان محور جمالية هذه المدرسة هو في ايصال هذا التكامل ما بين المشهد الجانبي (الواقعي) للمرئيات المشخصنة والمشهد العمودي (المجرد) للارضية غير المشخصنة الى اقصى حدّ. وهو ما اسميناه بمبدأ التعبير عن (تخير الوضع الامثل) فهو يهمّ الآن اللوحة باجمعها وليس الشكل

لمشخصن فحسب. وربما سيقول عفيف بهنسي عن نفس هذه القيمة من منظوره هو: «لقد فرضت العقيدة الراسخة في روحية الانسان العربي مبدأين. الاول، وهو تصحيف او تحوير الواقع. اي تحوير معالمه الخاصة وتعديل نسبه وابعاده وفق مشيئة الفنان (الاشارة الآن الى التشخيص بواسطة الاشكال) والمبدأ الثاني هو تجريد الشكل والواقع، اي الابتعاد عن تشبيه الشيء بذاته. .»[٣٥] (والاشارة الآن الى الارضية). ومع ان الدكتور بهنسي هنا يفسر لنا الروح العربية لا الروح الاسلامية فأن معنى هذا التفسير يتطابق وما اردنا ان نجد فيه مبدأ جمالياً سيمثل الفكر الاسلامي، اذ انه سوف يتحقق بدوره في الفن الزخرفي العربي او فن الرقش. والذي يعزى ظهوره بأسره الى العصر الاسلامي دون منازع. ففي فن الرقش او العربسة، يتناوب عنصران متكاملان على الظهور وهما ما يسميهما بشر فارس في مؤلفاته بأسم (الخيط) و (الرمي). وما الخيط و الرمي سوى العنصرين المتكاملين تكامل الحركة والسكون واللدونة واليبس.

يقول بشر فارس: «ان لب الزخرفة العربية كامن في طيات ما يسميه علماء الآثار - الارابسك - واعبر عنه في باب الاجتهاد بكلمة الرقش. من الممكن ان تتبين في الرقش عنصرين ثابتين، تمدهما الطبيعة خفية ويقيم الاعتدال بينهما احساس بالمناسبة دقيق، رهيف، ثم يحوّل من اوضاعهما اختلاف الامكنة والعهود بفضل ارتقاء متصل في جانب الحجم وفي جانب الشكل. واما العنصران: فمن جهة تأويل النبات ولاسيما الورقة والساق تأويلاً كله هزة، ومن جهة، استغلال الخطوط استغلالاً يجريه التصور. ومن وراء العنصرين مبدآن الأول يظهر كأنه العبث والثاني يبرز في هيئة التدقيق الهندسي. ومن هنا تخرج طريقتان الرميّ والخيط على حد تعبير المعاصرين من اهل الصناعة في دمشق خاصة (كأنما يد الصناع تنظم الخطوط بخيط او تفرش الورقة والساق من طريق الرمي). وهذان المبدآن يتنافران في الظاهر على حين انهما يلتقيان في اتفاق عجيب يضمّ التمثيل الى الشعور، بل ها يلتقيان حتى التعانق والملابسة»[٣٦]. اذن، فنحن الآن، في سياق تطور مدرسة بغداد في القرن الـ ١٤ ازاء مبدأ يضم نفس هذا التمثيل الرقشيّ ولكن بوسائل تصويرية لازخرفية.

وفي مخطوطة اخرى لهذا العصر لنسخة ما من مقامات الحريري نجد نفس المبدأ متحققاً. مثلما نكتشف بالأضافة الى ذلك ان مرسوماتها متأثرة برسوم مخطوطة (رسالة دعوة الاطباء)، تأليف المختار بن الحسن بن بطلان عام ١٢٧٣م. ذلك ان التأليف الموضوعي يكاد ان يكون متطابقاً معها من حيث التقنية رغم انه ينهل من رسوم يحيى الواسطي (خاصة موضوع المقامة الثامنة والعشرين وتمثل ابا زيد السروجي يعظ في مسجد سمرقند) مع بعض الاختلاف البسيط. فهنا اي في مقامات الحريري للقرن تتبيّن ابا زيد السروجيّ معتلياً المنبر ودونه ثلاثة اشخاص. اما في مقامات الواسطي، اعني مرسومة الواسطي، فهناك خمسة اشخاص. وفي كلا المرسومتين يظل الهيكل المعماري للمسجد هو هو. حيث تتدلى اواني وضع الشموع من سقوف الاقواس بنفس الهيئة تقريباً، لولا ان القوس الذي يعلو شخص السروجي، اي قوس المنبر بالذات في المقامة المتأخرة، يستعاض فيه عن آنية الشموع بعلمين اسودين من حيث اللون. وثمة اختلاف آخر اذ ان رؤوس الاشخاص في مرسومة الواسطي لاتحيط بها الهالات الذهبية في حين تظهر هذه الهالات مرسومة في المرسومة الاخرى. هذا ما عدا وضعية الجلوس وحركة الرؤوس والايادي في كلا المرسومتين فانها مختلفة بعض الشيّ (الشكل ٩، ١٠).

نحن عندئذٍ بازاء موضوع جديد، مرسوم بروح جديدة ومؤثرات جديدة. ذلك ان نزعة التسطيح التي تظهر في مرسومات الواسطي وكانها هي الورقة التي دون عليها المخطوط بالذات (بل هي كذلك بالذات) تبدو الآن ملونة بكل بساطة. واما طيات الملابس ذات الملمح الواقعي نوعاً ما فهي تغذي مبدأ التسطيح بما تحور اليه من اشكال زخرفية. وستختفي الى حدّ ما الايماآت الاشارية بواسطة الايدي لتحل محلها نزعة (تحديقية) بواسطة العيون وباختصار فأن هذه تبدو

بمثابة التعبير عن انصهار كل تقاليد القرن ١٣م في اسلوب جديد محور هو الذي ينسب الآن الى الموصل او سوريه. فهي تقاليد ومتفقة، وبالنظر الى حقيقة ابرازها اشكال تجمع الديدان لطيات الملابس، يمكن القول عنها بانها تضم عناصر من كل المدارس العربية التي ظهرت في بغداد والموصل وسوريه قبيل الغزو المغولي»[٣٠]. ونرى ايضاً ان استمرار هذه المدرسة يصبح اكثر وضوحاً في مخطوطة اخرى لمقامات الحريري ايضاً، مدونة ومرسومة عام ١٣٣٤م، وهي من مجموعة المكتبة الوطنية في فينا... اي بعد اكثر من ست وسبعين عاماً من الغزو المغولي للعراق اذ ليس هناك من فروق بين رسوم مخطوطة مقامات الحريري المدونة عام ١٣٠٠م وهذه المخطوطة المدونة في عام ١٣٣٤، فالنزعة التسطيحية تظل هي الميزة الرئيسية لها وكذلك اهمية خط الارض. ومجمل القول ان قضية التكامل تكرر الآن بما يمثل روح الاسلام، فقد تحررت كما يبدو قليلاً من النزعة الواقعية لرسوم الواسطي تلك النزعة التي جاءت عن طريق الفنان العراقي للمنحوتات البارزة الآشورية. فلربما لاحظها الرسام في بعض اسفاره وتأثر بها دون ان يدرك اهميتها في عصره، فهي الآن، اي رسوم مخطوطة منتصف القرن الرابع عشر، تبدو وكأن الرسام كان يعبر فيها عن الملامح التجريدية الاقل واقعية للفنون الفرعونية او فنون الحضارات القديمة في سوريه.

ولعل خير ما انتهت اليه مزايا هذا الاسلوب ما تمثله مرسومة معينة من مخطوط لمقامات الحريري ايضاً مؤرخاً بعام ١٣٣٧. م انها موضوع ابي زيد السروجي يساعد الحارث بن همام على استعادة بعيره المسروق (المقامة السابعة والعشرون). فهذه المرسومة تجمع بوضوح بين العناصر التي حفلت بها رسوم (حريري) الواسطي و (كتاب البيطرة) تأليف احمد بن حسين بن الاحنف عام (١٢١٠م)، ورسوم(حريريات) القرن ١٤. ويعلّق ايتنجهاوزن على هذه المرسومة بان «لها علاقة مباشرة بالفن المملوكي الرسمي للبلاط»[٣١] واذا اردنا الدقة في تحديد تقنيتها واسلوبها نستطيع القول انها قريبة جداً من مرسومة (المقامة الثالثة والعشرين) على موضوع حديث الحارث بن همام وابي زيد السروجي وابنه وذلك من حيث التكوين الموضوعي بواسطة عدد الاشخاص وطبيعة الحوار الاشاري وجمالية التماثل. هذا مع العلم ان المرسومة الاولى تمثل الاشخاص الثلاثة: اثنان منهم يمتطيان الدواب واما الثانية فثلاثتهم واقفون. (الشكل ١١، ١٢). في حين نستطيع كذلك ان نتأمل فيها ايضاً قيمة جمالية هامة، طالما، فسرت على انها تمثل (اشكالية) ملء الفراغ (= الفزع من الفراغ) المنسوبة للفن الاسلامي، وهي مختلطة بتأمل الطبيعة والزهور والزروع، كمزية مشتركة ما بين المؤثرات البيزنطية (تحوير النباتات الى زخارف)[٣٢] والصينية (بسبب الاحتكاك بين الفكر الاسيوي المستورد من الشعوب الطورانية اثناء احتلالها لأقسام من الشرق الادنى والفكر الاسلامي الذي يتقبل رسوم ماليس له روح من المخلوقات). وهكذا فان هذه المرسومة تحتني، فضلاً عن الاشكال الحيوانية والانسانية، باشكال نباتية (نبتتان غريبتا الشكل) تملآن بحركتهما الرشيقة (او العربسة) ارضية اللوحة ذات اللون الذهبيّ وكأنها تعبّر عن رغبة الفنان (بل الفكر والثقافة الفنية) في هضم مبدأ الانتقال من اهمية (خط الارض) الى (مساحة الارض) وهي منظورة في ايران خلال المدارس التيمورية وما بعدها.

فهذا اذن، فن نموذجي يستحق ان يوصف بكونه الفن الرسمي للبلاط على اعتبار ان معطيات الفكر الاسلامي كانت لاتزال غير معزولة عن السلطة الحاكمة (اي قبل انطواء الحضارة المعاصرة في الشرق الادنى على مفاهيم اوربية غير اسلامية). وهو فنّ يوفق بشكل مذهل، على الرغم من المؤثرات ذات الصفات المتباينة، ما بين التقنيات المسيحية والبيزنطية والصينية والعربية. وكأنه يحاول ان يعبّر عن الشخصية التركيبية (او الشخصية المركبة) الخليقية، تلك التي حققت جمالية وادي الرافدين في العصر السومري... وما بعده، لكن (بصيغة) جديدة ثقافية، اوسع مساحةً واكثر

صلةً بعامل تجاور الثقافات المتنوعة، تحت لواء الاسلام. نحن اذن اخيراً عند مبدأ (وحدة المتعددات) وهو يرمز لنا الى معنى مطابقة السلطة الدنيوية للسلطة الدينية، على خلاف مبدأ (اللا ـ محدودية) او تمرّد السلطة الدنيوية على السلطة الدينية (اعني الخلافة التي ترمز اليها). وهكذا فنحن اذن نقرا المدونة في التدوين، بل نترجم من خلال ذلك عن معانيها الداخلية.

ان مرسومة الحارث بن همام وابنه يساعدها ابو زيد على استعادة البعير المسروق وسواها، قد تبدو بوجوه ذات سنحات مغولية، لكن لاعبرة بالملامح. ذلك انها ستبقى مطمورة تحت طائل من النزعة الاشارية (التحديقية) او معنى الجدل الاسلامي، الذي لم يجد الفن التشكيلي للتعبير عنه سوى هذه النزعة، وهي تحيل وجودها الانساني التلقائي الى وجود قصديّ يتبوأ من (الانسان ـ الموضوع) منبره الذاتي. فما الاشارة باليد وما التحديق بالعين الاّ (استطالة) ايمائية (تتجاوز) حدّ الخطاب المحكيّ الى الخطاب المدوّن بواسطة جسم الانسان نفسه، وليس بمجرد (الكتابة) التي تحيل الورق الى مخطوطة. على ان كل من فنّ المخطوطات والرسم عليها وحتى تمثيل الانسان في هذه الرسوم مستخدما عينه ويديه واصابعه و التفات رأسه كوسائل خطابية سوى تعبير عن المغزى الحرفيّ للفنّ الذي لم يعد في الاسلام مقصوداً لذاته كـ (حالة) من حالات تمثيل معنى (الخلق الالهيّ) في (التأليف) البشريّ (... في المصنوعات البشرية) بل التأليف و الصناعة التي هي حكر على الانسان[٣].

وهكذا. فان لمخطوطات اخرى مرسومة لمواضيع تمثل الحيوانات، اهميتها الخطابية ايضاً. لامن حيث استخدام القيم الاشارية للانسان بل بتحويل هذه القيم الى (رمز) جديد لايعني الانسان فحسب بل والكائنات الخليقية (وبالاخص الحيوانية والنباتية) جمعاء. فان المرسومات على موضوع كليلة ودمنه تأليف بيدبا وترجمة عبدالله ابن المقفع (مخطوطة عام ١٣٥٤) وكتاب الحيوان للجاحظ (الربع الثاني من القرن ١٤) وكتاب كشف الاسرار لابن غانم المقدسي (مخطوطة اواسط القرن ١٤)، قيمها من هذه الناحية الجديدة، لانها تؤلف محوراً مهماً في تمثيل الكائنات في الرسم، اي ضمن اسلوب تمثيلها، ليس من اجل الانسان (كما في موضوع كليلة ودمنه) بل ومن اجل الحيوان ايضاً (كما هو في موضوع كتاب الحيوان وكتاب كشف الاسرار).

وفي مخطوطة كليلة ودمنة مثلاً نشاهد بوضوح ذلك (التقمّص) الحيواني للانسان من خلال (التقاء) عناصر الطبيعة مثل السماء والقمر والنباتات مع بعضها البعض في ارضية المرسومة الخلفية في حين يؤلف شكل الحيوان والانسان ان وجد المظهر التشخيصيّ للتقمص المروية. اي ان هناك قطيعةً ما بين الخلفية والشخوص. فالخلفية (الارضية) مرسومة بروح تجديدية خليقية المشرب، اما الشخوص فهم يمثلون جانب التشخيص ولكن على اساس رمزيّ. وما بين هذا وذاك سيتم المعنى الاشاري لمفهوم (التقمص) على اتم وجه (انظر الشكل ١٣، ١٣) الذي يمثل موضوع الارنب وملك الفيلة. سوريا ١٣٥٤م) مكتبة بودليان. اكسفورد). والواقع ان هذه النزعة تجئ الآن كاستمرار لما حققته مخطوطة كليلة ودمنة لعام (١٢٠٠ او ١٢٢٠م) المرسومة في سورية والتي كانت تعنى بخصوبة العالم النباتي (لاحظ ايضاً مرسومة مجلس ملك الغربان. (شكل ١٤). مجموعة المكتبة الوطنية بباريس. ومن (التغريب) عند الجمع ما بين النبات والطائر، كدلالة مضاعفة للمفهوم الاشاري القصصي وكاستقصاء للجذور الحضارية (من حيث الاهتمام بالعالم النباتي).. ذلك العالم الذي كانت له الحضوة في الديانات السورية القديمة.. في شخصية (ادونيس) والاساطير الاولى المعاصرة لهذا الاله... ما يقطع الشك في ان المؤثرات البيزنطية في الزخرفة النباتية هي الاساس في مثل هذا التمثيل[٤].

اما في مخطوطة كتاب الحيوان للجاحظ، كما في موضوع مرسومة تمثل نعامة حاضنة لبيضها (سورية. مكتبة امبروزيانا. ميلان) فنجد نفس المعطيات (التغريبية)

والاشارية معاً ولكن بشكل يمثل الحيوان ضمن مملكته (الحيوانية ـ النباتية). اي ان هدوء النعامة وهي على بيضها، يقترب بنا من (سكونية) النباتات المحيطة بها والتي حركها الفنان ليوحي بعاطفة الحنان، فهي تشارك الحيوان غريزته، ووظيفته الامومية (الشكل ١٥). بينما يصل الامر برسام مخطوطة (كشف الاسرار) (مكتبة. جامع السلطان سليمان. اسطنبول)، الى الحدّ الذي يمثل فيه (البطة السابحة في البركة) وكأنها حبيسة (ديكور) مسرحي، يذكرنا برسوم ما تحت الزجاج Sous verre التي شاعت في المائتين سنة الأخيرة من عصرنا في تركيا ومستعمراتها. ان عناية الرسام، بموضوع (البطة) الآن (شكل ١٦أ) تنصب على تمثيل (العالم الانتقالي) الذي يهيؤه الفنان:ـ بيت الطائر، المزهريات ـ اجواء الاقفاص.. الخ، فهو عالم (تصنيعي) يمثل عناية الانسان بالطائر الحبيس وليس بحرية الطائر في حياته الطبيعية. واذا اردنا التوغل اكثر فاكثر في استقصاء الموضوع قلنا ان مثل هذه المواضيع وعناية الانسان برسمها تتم عن شعوره الذاتي بالمشاركة الوجدانية لهذه المخلوقات، وكأنه يشير الى (سجنه) هو في حياته او كأنه يستعرض مكانة الانسان في عصر المماليك.

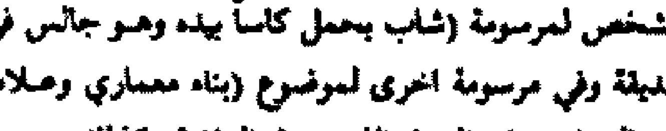
وكذلك الامر في موضوع شجرة اللبان زهي لمرسومة من نفس مخطوطة (كشف الاسرار). فهو بدوره يطلعنا على العلاقة بين (انسان يشير الى شجرة) و(شجرة زهي في مكانها من الاناء التي زرعت فيه). والعملية باجمعها كما ارى تقدم لنا هذه المخطوطة باعتبارها وسيلة ايضاح كمخطط تعليميّ او وثائقي في مجال حياة المخلوقات الداخلية ومنها حياة النباتات والاشجار النادرة. فمثل هذه الرسوم تبدو (تصميمية) اذن الى حد كبير. (شكل ١٦/ب).

هنا نستطيع ان نقارن ما بين القيم الواقعية للرسم البغدادي في القرن ١٣م في العراق وهذه القيم المثالية في المدرسة المصرية، السورية في العصر المملوكي في القرن ١٤م وذلك في تشخيص (التشبيح) اخيراً بمبادئ الجدل وعلم الكلام والتأويل الذي سينعكس في فن الرسوم المصغرة. اي في فنّ (تصطنع) فيه العلاقة بين الخطاب اللغوي المقروء و(محسوسة) الخطاب التشكيلي المدرك بصرياً [من خلال الالوان والعناصر الاخرى]. فهل ستصل الرؤية الفنية حدّها في التمحور عبر (هامشية) المشهد المسرحيّ الى حدّ التقولب والجمود في تقنيات.النزعة الزخرفية (التزويقية)؟ اننا في واقع الحال امام او عند لحظة حاسمة يعانيها فن المنمنمات في المغرب الاسلامي (سورية/ مصر) في عصر المماليك يصبح عندها التعبير الفني مجرد (ايقونة) ذات مدلول تمثيلي يحوّر فيه الانسان او سواه الى مجرد (عنصر تأويلي) كالذي يمارسه فن (القرقوز) او التمثيل المسرحي بواسطة الدمى. وان رسوم مخطوطة كشف الاسرار من حيث دورها (التصميمي) تصل بنا مع ذلك الى مستوى رفيع من مستويات هذا الدور حيث (النص اللغوي) المدون يكاد ان يتطابق تماماً مع (النص المرسوم). وكما سبق ان قلنا، فنحن نقرأ هذا العنصر (الاشاري ـ الايمائيّ ـ التحديقي) معاً في كل من الانسان والحيوان وربما النبات (الانسان... البطة... الزهور.. النبتات الخ..) وبغض النظر عن التعبيرات الكلاسيكية التي تقتصر على ذكر (المؤثرات) الاسلوبية ونتهي عندها فان مرسومات مخطوطة (كشف الاسرار) هي بناء يعتمد على جماليات التماثل (السيمتري) والذي هو الآن البديل لجماليات (التكامل) او (تخير الاوضاع المثالية) في اسلوب القرن الثالث عشر قبله. ومن هنا فان تصدينا الى نظريات كل من ابتنجهاوزن وبابا دوبولو تتناول (مغبة) الفكر التفسيري من جهة والفكر التأويلي من جهة اخرى في الانتقاص من الفكر الاسلامي واصوله العربية في (طريقة) معالجتها ظاهرة الفن الاسلامي في الرسوم المصغرة عموماً والذي نتناول منه في بحثنا ثلاثة قرون فقط من مسيرته هي القرن (١٣، ١٤، ١٥م)، ولنتساءل عند هذا الحد مع الدكتور عبدالعزيز الدولاتي في بحثه عن مناهج المستشرقين في دراسة الفنون الاسلامية واذن. ان لم يكن الفن الاسلامي عربي الاصل لأن العرب لم تكن لهم فنون متطورة (على رأي المستشرقين) فما عسى ان تكون اصوله؟»(٣٦).

٣ـ

اصبح الفكر التشكيلي في القرن الخامس عشر اكثر تبلوراً منه فيما مضى، في مجال تطور (خط الارض) ليصبح بشكل خلفية (او ارضية) العمل الفني، بدلاً من ان تبقى السماء (او لون الورقة المرسوم عليها او الملونة باللون الذهبي) هي الخلفية. ولعل هذا التحول الجديد الذي اصبح مألوفاً لدى الرسامين في المشرق الاسلامي قبل هذا القرن يعبّر عن رسوخ التصور التشكيلي في فنون الكتاب وانحسار التصور التدويني في نفس الوقت. وبمعنى آخر ان رسوم المخطوطات في القرن ١٣، ١٤ كانت نابعة من جوهر النزعة التدوينية. فلون الورقة التي هي لون السماء في المرسومة تظل (العلاقة) بين فن الرسم وفن التدوين اما الآن بعد ان اصبحت الخلفية مستقلة عن معنى لون (الورقة ـ السماء) فإن فن التصوير غدا مستقلاً عن التدوين. ولعلّ تجارب (جنيد البغدادي) لرسم موضوع ثلاثة قصائد لخواجو كرماني (١٣٩٦م) وهو الرائد الأول لهذا التحول، ورسوم مخطوطة الشاهنامه للفردوسي (حوالي ١٣٤٠) ورسوم مخطوطة عجائب المخلوقات للقزويني (١٣٧٠) كانت بمثابة النماذج الاولية لرسوخ هذه المدرسة فيما بعد. على ان لمخطوطة كتاب البلهان، بما تحتويه من رسومات توضيحية تظل بمثابة نقطة انتقال حاسمة تجمع ما بين الفكرين الاسلامي المغربي (سوريا، مصر، في القرن ١٤) والاسلامي المشرقيّ (ايران) لهذا التحول (١٣٩٩).

ان رسوم مخطوطة كتاب البلهان المنسوبة لبغداد هذه تتمتع بمزايا هامة تمثل (النزعة التوفيقية) في الجمع ما بين التسطيح، وهو ما امتازت به المدرسة المغربية للفن الاسلامي ومدرسة بغداد في القرن ١٣م على السواء والقيم الجمالية الصينية من استخدام التكوينات الحلزونية لغصون النباتات وشيوع التقنية الاصطلاحية اي اختزال التمثيل الواقعي الى تمثيل مثالي كالذي ساد في رسوم سورية ومصر في القرن ١٤م. . كل ذلك كان يتم بشكل رسوم بسيطة التكوين تمثل العالم الانساني والنباتي في حالة تواشج مكين (الشكل ١٧ء) بيد اننا نستطيع كذلك ان نكتشف في بعض حركات الاشخاص ما يمثل لنا (الهيكل التكاملي) وهو الذي ساد زخارف الخط الكوفي في المربع. ان هذا الهيكل يختلف عن (الهيكل اللولبي) الذي اكتشفه بابادو بولو في بحثه في الفن الاسلامي فهذا يتعلق بترتيب الشخوص في الموضوع الواحد اما الهيكل التكاملي فانه يتعلق بترتيب اعضاء جسد الشخص الواحد. ذلك انه مشتق من شكل الصليب المعقوف الذي ظهر على فخاريات وادي الرافدين منذ عصر ما قبل السلالات في حدود (٥٠٠٠ ق م) وظل مأخوذاً به في الزخارف الاسلامية ( ) كما ان له علاقة وثيقة بالأوفاق (الجداول السحرية)، وبالذات الوفق الثلاثي على فلك زحل[٣٦]. وفي رأيي ان الوضعية التقليدية التي تمثل الملك او السلطان وهو يحمل كأساً للشراب (انظر الشكل ١٨ء) وقد ساد في كثير من رسوم المخطوطات، بعد ان كان سائداً ايضاً في النحوت البارزة السومرية. . اقول: ان هذه الوضعية بالذات هي التي تمثل (الهيكل المتكامل). وقد احتوت مخطوطة كتاب البلهان على امثلة عديدة في رسومها لهذا الهيكل. (انظر الشكل ١٩ء) حيث [يتكرر في هيئة الشخص لمرسومة (شاب يحمل كأساً بيده وهو جالس في حديقة وفي مرسومة اخرى لموضوع (بناء معماري وعلامة زودياك) اعني في الرجل الذي يمثل العلامة. كذلك مرسومة (ملك وصحيفة)]. وهي امثلة اخترتها لاعلى التعيين من شواهد مطبوعة عن مخطوطة كتاب البلهان المذكورة ولقد اخترنا ايضاً من احدى هذه المرسومات الاشكال التالية لتوضيح اسلوب اقتباس الهيكل.



ففي هذه الاشكال نستطيع ان نتصور كيف ان الشكل الانساني بحركات يديه ورجليه ورأسه وكأنه مكون في مجزوئيّ صليبين معقوفين الاول يدور بحركة دائرية نحو

اليسار والثاني يدور بحركة نحو اليمين. وما الصليب المعقوف سوى هيكل الوفق الثلاثي نفسه. مهما يكن من امر فأن مرسومات القرن الخامس عشر للميلاد، تطورت في المشرق الاسلامي، كما سبق ان نوهت في اطار ترسيخ (الصورة) في فن الكتاب. وقد بلغ (بهزاد) غايته في ارساء هذه (الصورة) على قواعدها الراسخة المعهودة في رسومه وكانت مدرسته في الرسم موازية لمدرستي (هراة) و(شيراز). وتعتمد في جوهرها جميعاً بلا شك على التعبير عن قاعدة (تخير الاوضاع المثالية) ولكن بشكل يوفق ما بين (المسقط العمودي للارض) التي تمتلىء بالاشكال الانسانية وغير الانسانية المرسومة بواسطة (المسقط الافقي). وهي من هنا لاتختلف عن نفس القاعدة التي رسخت بها الاشكال في مدارس المغرب الاسلامي ماعدا علاقتها بورقة التدوين التي كانت بدورها قد اظهرت الرسوم على الرغم من واقعيتها او مثاليتها على اختلاف التقنيات والاساليب وهي ذات صلة وثيقة بظاهرة الخط والتدوين اللغوي.

ويرى ذوو الاختصاص في الفن الاسلامي ان القرن الخامس عشر لم يكن عصر ابداع الاّ في المشرق الاسلامي. اما في المغرب فقد كان عصر عقم وتدهور.. وهم يعزون ذلك لأسباب تتعلق بطبيعة الحياة السياسية والثقافية التي كان فيها العرب قد خضعوا لسيطرة حكام اجانب لكن الاسباب قد تكون اعمق من ذلك، ربما لأن العصر لم يكن عصر ازدهار الفنون المكانية بل للفنون الزمنية الاقرب الى مثالية الوعي الانساني المزدهر بظروف المجتمع العربي في حوض البحر المتوسط. فنحن اذن عند مشارف (حالة) تصعيد جديد لفنون اخرى غير تشكيلية، ربما ساعدت في ظهورها تلك التبدلات السياسية التي قلبت موازين الامور، اهمها نزعة عدم الاستقرار وانتفاء الحاجة الى الاعلام بواسطة الفنون كالذي حدث في فترة الصراع بين الصفويين ومسواهم. وسواء في العراق او سورية او مصر فأن استخدام المخطوطات لاحتضان الرسم لم يعد ليقوم بوظيفته الاعلامية. ذلك ان مركز الثقل انتقل الآن الى مناخ (باطني - مثالي) في المشرق الاسلامي بينما بقي في المغرب الاسلامي مناخاً (ظاهرياً) يمالؤه الفكر الاسلامي الشعبيّ والسلطوي معاً و الذي لم يكن يحيله الى الحالة الباطنية - المثالية بغائم الصراع بين المتنازعين، وحيث لم يكن هناك من صراع مذهبيّ بين السلطات. وماعدا كتاب البلهان الذي مر ذكره فان مخطوطة (قانون الدنيا وعجائبه) لمؤلفه الشيخ احمد المصري (لما بعد القرن ١٦م) او عام (١٥٦٣م) وكتاب (عجائب المخلوقات للقزويني) (القرن الثامن عشر م) (لايمثلان شيئاً من البراعة في تصعيد الفكر التشكيلي باعتباره صورة مطابقة لمعطياته الثقافية الممثلة في الاسلام المملوكي وما بعده إلاّ بمقدار ما يمثلان، من النزعة الاختزالية في حالة (قانون الدنيا وعجائبه) النزعة التشخيصية في حالة (عجائب المخلوقات للقزويني). مهما يبدوان غير مطابقين تماماً (للايقاع) الثقافي السريّ للمجتمع.

وبهذا المعنى يتساءل اتنجهاوزن في كتابه فن التصوير عند العرب:-

ولماذا انقرض التصوير العربي قبل اوانه بفترة طويلة سبقت تلف الحروف العربية الاسلامية الاخرى؟ هناك ثلاثة اسباب رئيسة يبدو انها كانت المسؤولة عن هذا التطور. واول هذه الاسباب او العوامل هي السيطرة الاجنبية (...) والعامل الثاني هو الانحطاط الاقتصادي والاجتماعي في سلطنة المماليك في القرن الرابع عشر وما بعده (...) والعامل الثالث هو انتصار المتمسكين بآداب الدين. وهذا العامل لايعني ظهور موقف لايحتمل في فن الاشخاص حسب بل ولايحتمل وجود الفن، واي فن، على هذه الشاكلة»[٣٦].

ولاندري لم كان يعزو الى الدين الاسلامي كل هذه الضغوط مع انه، اي هذا الدين، لم يكن عائقاً دون رسوم المخطوطات فيما مضى؟.

النظريات الجمالية في الفن الاسلامي وعلاقتها برسوم هذه الحقبة.

تهدف (اشكالية) تقصي المؤثرات في تحديد بنية

العمل الفني بالنسبة لفن المنمنمات او الصور المصغرة، المعروفة في فنون الكتاب وتدوين المخطوطات في العصر الاسلامي... تهدف، من قبل المؤرخين والجماليين الاوربيين ومن سار في اثرهم الى اعتبار الفن الاسلامي ظاهرة سائرة في ركاب الثقافات المجاورة. ومثل هذا (المنظور) في البحث لم يعد مجدياً لانه لايتوغل الى استكناه العمل الفني حتى جوهره. ومن هنا ظهرت محاولات المتأخرين من الباحثين تحت منحى تصحيح تلك المواقف القديمة. صحيح ان اي نتاج فني لايخلو من المؤثرات لكن حقيقته الجمالية او (هويته)، لايمكنها ان تقف عند تلك المؤثرات، لاسيما اذا كانت الظاهرة الفنية قد هضمتها وتمثلتها واضافت عليها ما اضافت من نسيج هويتها وحدها لاغير.

ومن هذا المنظور الجديد يمكننا ان نناقش بعض النظريات المتأخرة في جمالية الفن الاسلامي. واهمها نظرية كل من الاستاذين ريشارد اتنجهاوزن والكسندر بابا دوبولو من الاوربيين.

١ - يرى اتنجهاوزن ان للفن العربي شخصيته المتميزة في الفن الاسلامي وهو ما ظهرت به مدرسة بغداد التي كان يحيى الواسطي ممثلها الشرعيّ. وقد سار على منوال ايتنجهاوزن د. عفيف بهنسي في رفض (مفهوم) الفن الاسلامي معتبراً اياه ظاهرةً من ظواهر الفن العربي. (وقد اوضح ذلك كل من علي اللواتي و د. عبد العزيز الدولاتلي في مناقشتهما لاراء البهنسيّ). وايتنجهاوزن اذن يرى ان الفن الاسلامي على الرغم من المؤثرات البيزنطية والمسيحية والفارسية التي ساهمت في تأسيسه فانه استطاع ان يمثل الروح العربية في فترة مهمة من فترات ظهوره وهي تلك الفترة التي رسمت فيها مقامات الحريري لابي قاسم الحريري. وهو يقول عن ذلك «بلغ فن التصوير العربي ذروته في رسوم المقامات التي انجزت في بغداد بالجهد الكبير والمتنوع الذي بذل فيها..»[٣٦] وهو يقول في هذا المعنى في نهاية مؤلفه (فن التصوير عن العرب) بلهجة تنم عن ايمانه بأهمية هذا الفن: «هنا تتحدث الرسوم نفسها بنفسها. ونحن لانستطيع سوى ان نؤيد كل ما يقال عنها او ان نقول بان الفنان بالطريقة المهيأة التي استطاع بها ان يترجم الموضوعات الملكية والسياسية والعلمية والشعرية الى اشكال مرئية، وبمهارته في استيعاب العناصر الاجنبية، وفي قدرته على تأليف الصور الاخاذة..»[٤٠] لكنه مع ذلك يبدو متردداً (او على الاقل حيادياً ان لم يكن متراجعاً) في ان يؤمن بان هناك فناً عربياً في الفن الاسلامي، وبالمقابل فهناك ايضاً فنّ فارسيّ او هندي او تركي... اي على عدد تعدد المجتمعات (وثقافاتها) الاسلامية. وفيما اراه، انه كان مؤمناً بفضل الثقافات الاجنبية على صهر مقومات كل فنّ محلي على حده (ومنها الفن العربي) وهذا ما اراد ان يبرهن عليه حينما ناقش ظهور مدرسة بغداد في القرن ١٣م (على الاقل لم يسميها بالمدرسة السلجوقية كما اسماها د. زكي محمد حسن) وان لم يؤكد كل التأكيد على اهمية الثقافات المحلية في حوض البحر المتوسط.. ثقافة سومر واكد والاشوريين والكنعانيين والفراعنة الخ.. معتبراً اياها مؤثرات اساسية في ظاهرة فن التصوير عند العرب.

٢ - نظرية بابادوبولو -

من رجاحة الراي ان نسلم ان حضارة مشتركة ما تبلورت قيمها في اقليم البحر المتوسط، فهي رغماً عنها ذات محاور متعددة لاتسلم من التأثر ببعضها البعض، ومن وجوه هذه الحضارة الحضارة الاسلامية. ذلك ان الاسلام اذا كان قد جاء بفكرٍ الهيّ منزل وهو حقّ فأن (ثقافات) البيئات التي انتشر فيها الاسلام في هذا الاقليم او ذاك لم تكن قبل ذلك اسلامية بشموليتها. لقد كانت رافدينيه وسوريه وفلسطينيه ومصرية وشمال افريقية الخ... كما كانت ايضاً يونانية ورومانية واندلسية. من هنا فمن المسلم به ان توجد اذن مؤثرات عديدة مشتركة في الفن الاسلامي، كما ان من المسلم به ايضاً ان يكون للفن الاسلامي شخصيته المستقلة. وهذا الجانب الاخر هو موضوع الهوية الجمالية التي حاول الكسندر بابا دوبولو اكتشافها[٤١].

وينطلق بابادوبولو في التمهيد لنظريته عن (واقعية العالم الممثل او عالم الهياكل المستقلة) من هذه العبارة:

«... ان السمات الموضوعية التي عرضناها ـ وهي التي تميز كل الاعمال في جميع الامصار الاسلامية بين القرنين الثالث عشر والسابع عشر ـ لم تكن سوى مؤثرات خارجية لثورة اكثر عمقاً عرفتها جمالية الرسم. وتتجه هذه المؤشرات العامة للتحليل عاجلا ام آجلاً على جواز الرسم وعدم مخالفته للتحريمات المعروفة...»(١٤).

ومن هنا يتضح لنا ان تحليله، من وجهة نظره، للفن الاسلامي سينصب على التفسير الباطني للعمل الفني، باعتبار ان هذا التفسير هو ما يمثل الواقع الحقيقي له كفنّ اسلامي. ونحن هنا نشم رائحة من التحامل الاستشراقي ذي العلاقة باراء هنري كوربان، التي ضمنتها مؤلفاته، واخصها بالذكر تاريخ الفلسفة الاسلامية(١٥). ذلك ان ما يفترضه في هذا التفسير الباطني يجعل من كل تلك الرؤى الجمالية التي حفلت بها مدرسة بغداد في القرن الـ ١٣م، وما تلتها من تطورات اسلوبية (التسطيح ـ الجمع بين المسقط الافقي والعمودي «تحوير الاوضاع المثالية» ـ مبدأ الحركة والايقاعية الخ..) مجرد وسائل تمهيدية لمعنى التكوين الموضوعي وفق نظرية تعنى بترتيب الشخوص figures على مخطط حلزوني او لولبي شكل (٢٠) يحقق وجهاً من اوجه العلاقة بين الشخص الواحد (الامام ـ القاضي ـ البطل القصصي... الخ) والجماعة. وهذا الاخير هو مبدأ معروف لدى ارباب جماليات الفن الاسلامي واخصهم بالذكر بركهارت T. Burkhart.. تلك النظرية التي تصدق على ظاهرة الفن الفارسي، او الذي تطور في ايران وتاثيراته فيما بعد على الفن في الهند وتركيا العثمانية. اما بالنسبة للفن العربي الذي نشا في العراق وتطور في سورية ومصر فلا. وانه اذا ما انطبق فمن قبيل (الهاجس) الذي لم يكتمل بعد.

وفي رأيي ان بابادوبولو، الذي نجح في تفسير الفن الاسلامي مثل هذا التفسير المعتمد على (اوضاع الاشخاص) يوفق حقاً ما بين النزعة التشخيصية الظاهرية والنزعة التجريدية الباطنية. بحيث تجيئ نظريته استمراراً للروح الاسيوية في تمثيل معنى الوحدة الكونية، وهو في ذلك لايفسر الفن الاسلامي بمعناه الأساس كفكر يحاول ان يعبر عن معنى المطلق والشمولية شأنه في العربسة، بل يفسر (حالة) من حالات التطور (او التحوّل) الذي طرأ عليه فاحاله الى حركة باطنية.

ومن هنا فانه اذا كان (مبدأ التواصل) و (مبدأ التضامن) وهما من المبادئ الفنية والجمالية التي يحددها بوركهارت في ارائه في الفن المعماري، يصحّ تطبيقها على نظرية بابادوبولو فان هناك مبادئ جمالية اخرى مثل (مبدأ الوحدة) و (مبدأ المركزية) لاتستقيم تماماً معها.. ذلك ان فكرة الوحدة «وحدة الخالق والامة والعقيدة» ولامركزية الكعبة والمسجد والمحراب» (١٦) تفقد دلالاتها في خصوصية الهيكل البابا دوبولويّ الذي هو اقرب الى مفهوم التكامل الكونفوشيوسي منه الى مفهوم اللاتشبيه والتوحيد الاسلامي. فالتجريد الاسلامي يعتمد على التوجه نحو الفكر اللاتحديدي في الفنّ عبر رموز مطلقة ذات ايقاع (آني) لاتحدده (تعاقبية) اية سيرورة، على خلاف (التوجه) الذي يمثله مخطط بابا دوبولو والذي يقبل التحديد (اي التشخيص) وسيرورته التعاقبية. على كل حال فان الاستاذ بابادوبولو نفسه يعترف بأن «اللولب يرمز الى فكرة هرمسية بعينها، الى الحقيقة الباطنية التي نصل اليها مروراً من حلقات المريدين الذين يصبحون اقل فاقل عدداً، ويشير مركز اللولب، وهو القطب الى هذه الحقيقة نفسها التي تمثل الخلاص واكسير الحياة بالنسبة لكل اشكال الفكر الباطني عبر العصور»(١٧) وسواء اكان هذا المبدأ هرمسي او كونفشيوسي فهو مبدأ لااسلاميّ ومن هنا قصوره في تمثيل الفن الاسلامي في جوهره التوحيدي واللاتشبيهي.

ولنتساءل الآن

الى اي حدّ تنطبق نظرية باباديوبولو على رسوم المرحلة التي نحن بصددها؟ اما في ايران او المشرق الاسلامي فهي تنطبق عليه بلا شك الى حدّ بعيد وذلك لان النّزعة الماورائية للفكر هناك تسمح بظهور فن المنمنمات، هذا المظهر (التشخيصيّ / الباطني) عبر فلسفة الغموض والنسق اللولبي، شكل (٢١) واما بالنسبة للمغرب الاسلامي او الوطن العربي في الشرق الادنى والاوسط فمع انطباق نظريته على بعض الامثلة فانها تبدو (متراجعة) امام القيم الجمالية المتمثلة (لتخير الوضع الامثل) وفي التعبير عن (التسطيح)، ورسم الشخوص عند حضور (خط الارض) الذي يبدو وكأنه متطابق مع خط الافق... وهاماسبق ان اوضحناه في ما مضى...

٤ ـ خاتمة:

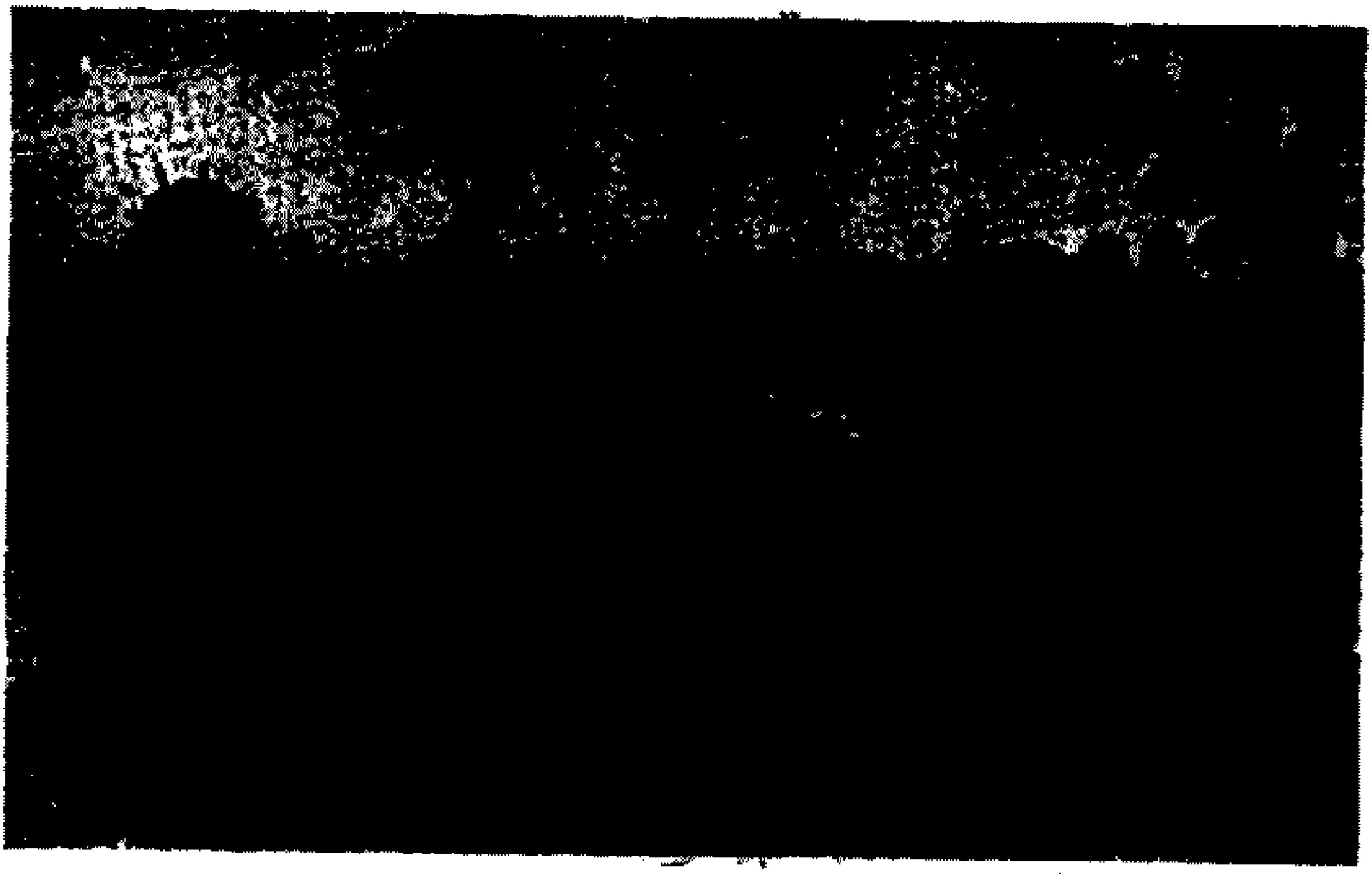
هكذا اذن. نستطيع اخيراً ان نستشف من خلال النظريات الجمالية في الفن الاسلامي، ومن استعراضنا للتطور الفني التاريخي عبر ثلاثة قرون، ان سقوط بغداد عام ٦٥٦هـ (١٢٥٨م) كان حدثاً حاسماً في تحول الفن في المشرق الاسلامي الى آفاق جديدة بقيت من حيث جوهرها حافلة بالتعبير عن مبدأ (تخير الاوضاع المثالية) كقيمة جمالية شأنها في ذلك شأن المغرب الاسلامي. الاّ ان هذا السقوط لم يكن بطبيعة الحال سوى سبب (آنيّ) يحمل في طياته كل تلك المعاني التي سببتها قبل ذلك سقوطات سابقة في ايدي قوى غازية قادمة من الشرق على الاغلب، كما هو الشأن بالنسبة (لبابل) او (نينوى). [سقطت بابل بايدي كورش الفارسي عام ٥٣٩ ق.م وسقطت نينوى بايدي الماذيين عام ٦١٢ ق.م]. ذلك ان مسيرة التاريخ البطيْ في اقليم البحر المتوسط تظل تحمل معنى ايقاعها المتكامل الملامح مطوراً ملامح ثقافة تشكيلية اكتسبت (هويتها) الاسلامية ما بين فكر الهيّ منزل يجهد فيه الفن ان يعبر عن معنى المطلق دونما حدود «ليس كمثله شئ وهو السميع البصير»[**]، وحضارة ذات جذور راسخة تعود نشأتها الى فجر التاريخ.. الى وادي الرافدين ووادي النيل وسواهما من الوديان التي انتجت حضارات لازالت حية في وطننا.

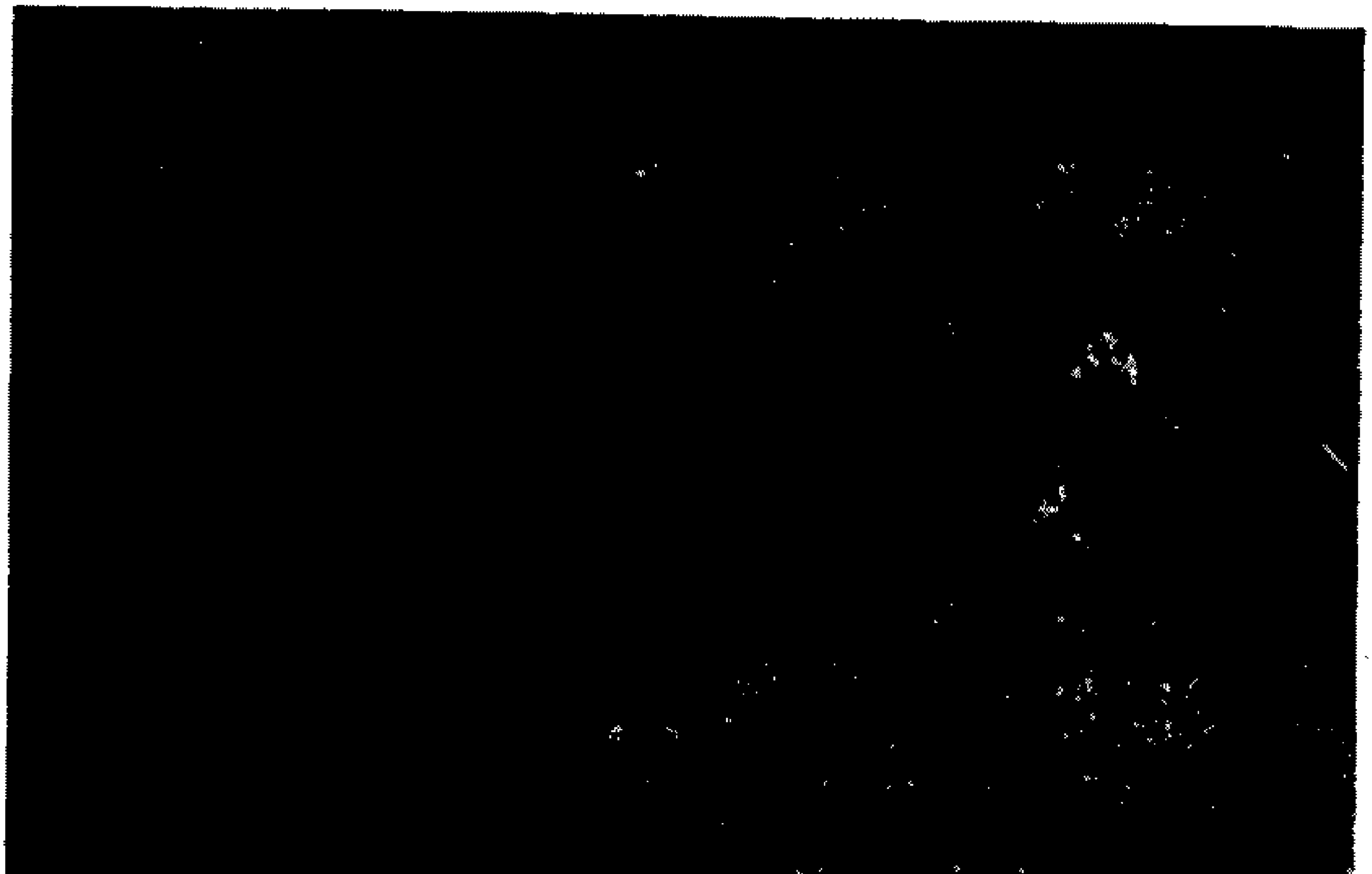
الحواشي والهوامش والمصادر:

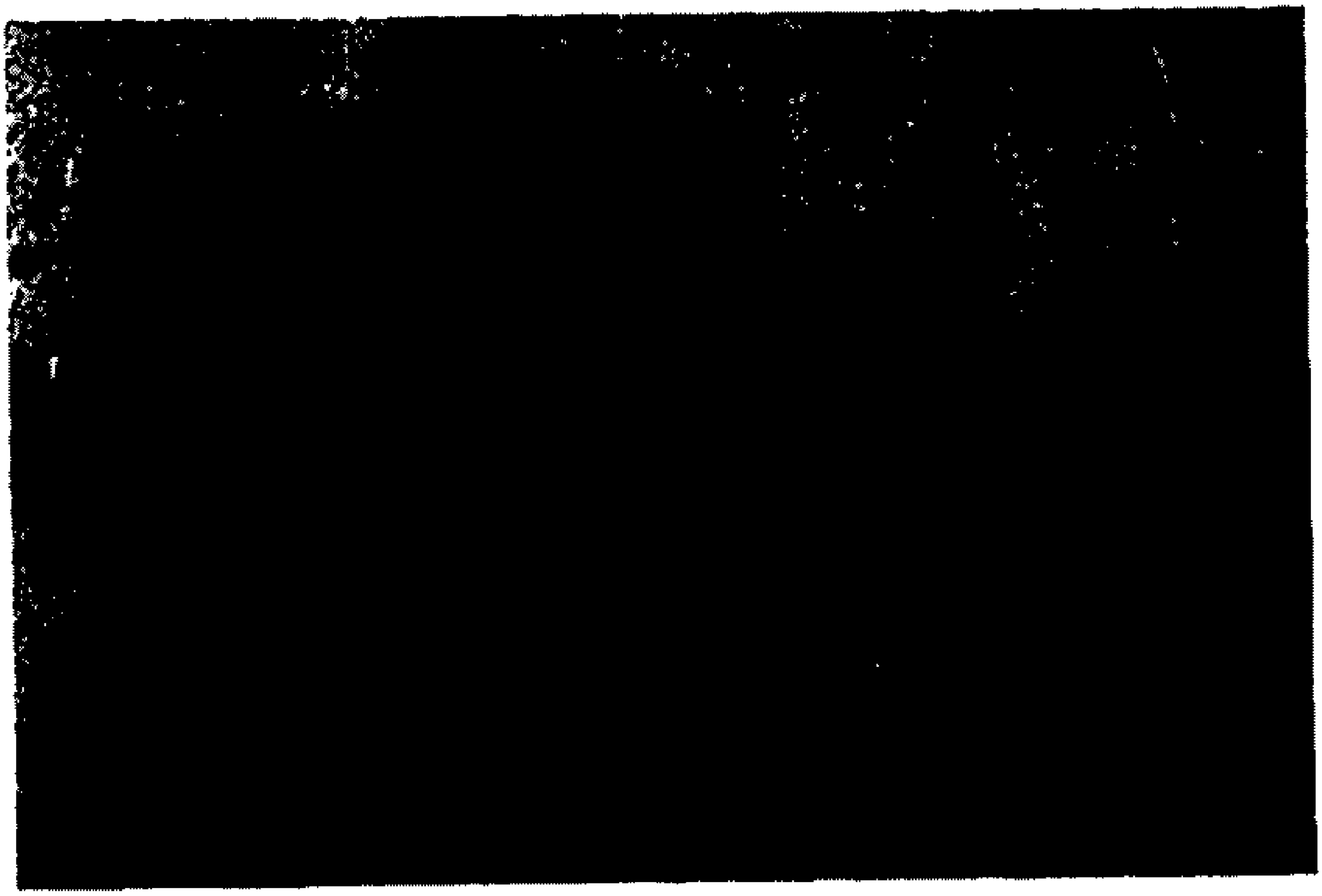
(١) القول بوجود تاريخ قصير (ذو السرد السريع والدرامي) وتاريخ طويل «مدته تشمل قرناً باكمله: واه التاريخ ذو المدة الطويلة بل ذو المدة الطويلة جداً» منسوب الى المؤرخ الفرنسي فرنان بروديل (١٩٠٢ ـ ١٩٨٥) ـ راجع مجلة بيت الحكمة العدد (٥) لعام ١٩٨٧ «ملف (٥) فرنان بروديل والتاريخ الجديد» ص (١) من مقال (التاريخ والعلوم الاجتماعية ـ المدة الطويلة) الحوليات عدد (٤) اكتوبر ١٩٥٨، نقاشات وصراعات ص٧٢٥ ـ ٧٥٣.

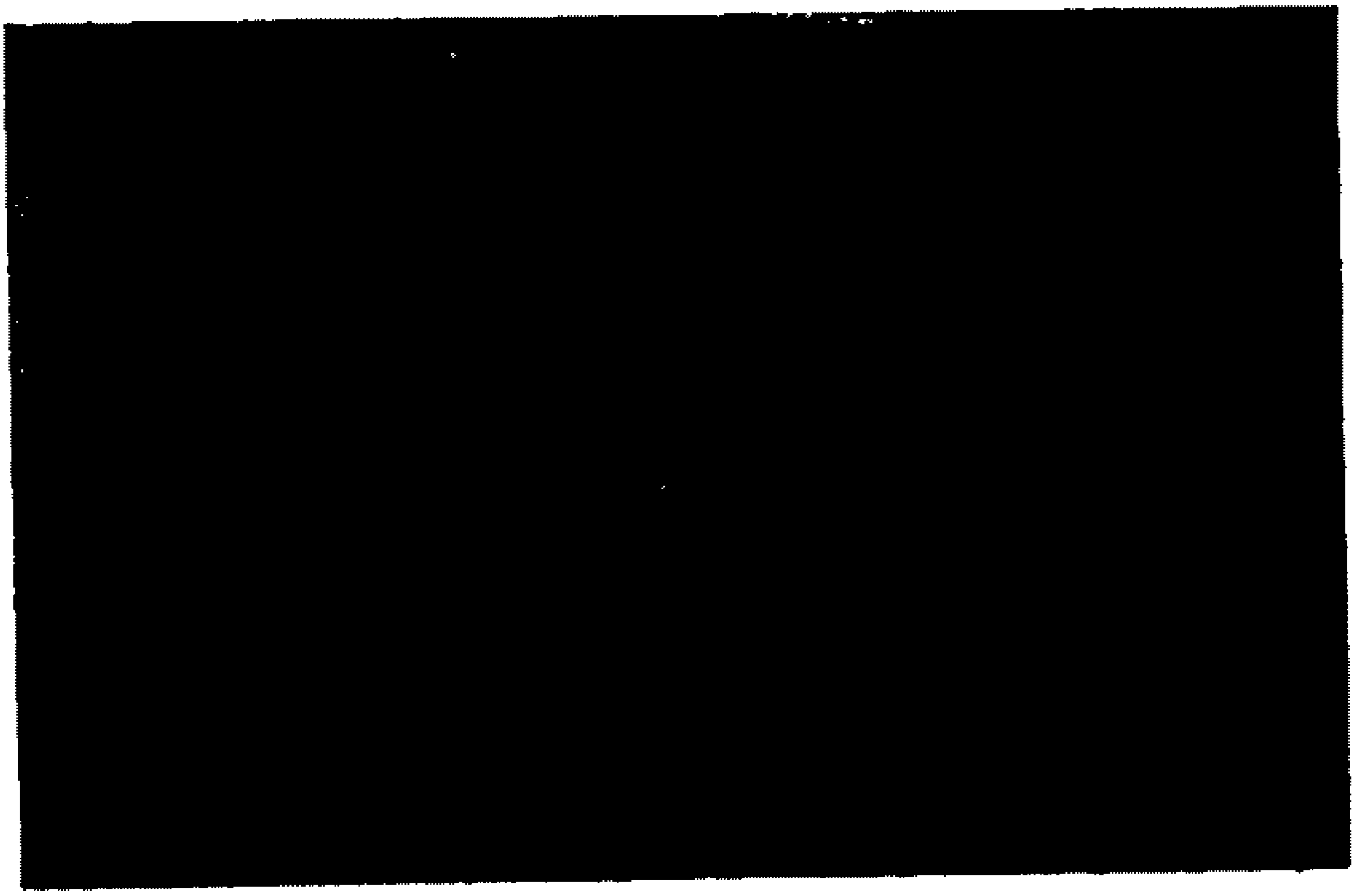
(٢) كتاب مقامات الحريري. لمؤلفه ابو القاسم الحريري (١٠٥٤ ـ ١١٢٢) والمقامات مؤلفة من خمسين مقامة على غرار مقامات بديع الزمان الهمذاني، بطلها ابو زيد السروجي وراويتها الحارث بن همام، ومصورها يحيى بن محمود الواسطي. ولقد كتب الحريري هذه المقامات للوزير ابو شروان بن خالد صاحب تاريخ السلاجقة المتوفى ١١٣٨م. ترجمها اكثر من عشرين مستشرقاً الى معظم اللغات طبعت بالانكليزية في لندن سنة ١٨٥٠ من قبل الجمعية الاسيوية الملكية وباللاتينية في هيسبرغ ١٨٣٢. طبعت بالفارسية سنة ١٢٦٢ وبالتركية، ودرست في جامعات اوربا بالشرح الذي وضعه لها المستشرق سلفستر دي ساسي حيث اخرجها في طبعة انيقة في باريس سنة ١٨٢٢م» انظر: ايتنجهاوزن: فن التصوير عند العرب). بغداد ١٩٧٤/ ترجمة د. عيسى سلمان وسليم طه التكريتي ص٢٠٥.

(٣) كليلة ودمنة: يذكر ايتنجهاوزن في حاشية كتابه فن التصوير عند العرب عن هذا الكتاب ما يلي «يعرف باسم اساطير بيدبا ايضاً. وهذا الكتاب هندي في الاصل عرف باسم بنجه تانترا. اي الكتاب المخمس. ولم يترجم هذا الكتاب عن اللغة الاصلية التي وضع بها وهي السنسكريتية الى العربية وانما ترجم لأول مرة الى اللغة الفهلوية اي الفارسية القديمة وقد قام بالترجمة عبدالله بن المقفع بنقل الكتاب من الفهلوية الى العربية. وقد ضاع الاصل السنسكريتي والفارسي لكتاب كليلة ودمنة ولم يبق منه سوى ترجمته العربية وترجمة سريانية وضعها الداعية النسطوري (بود) سنة ٥٧٠م. وقد نشرت هذه الترجمة سنة ١٨٧٦م». نفس المصدر السابق ص ٢٠٤.



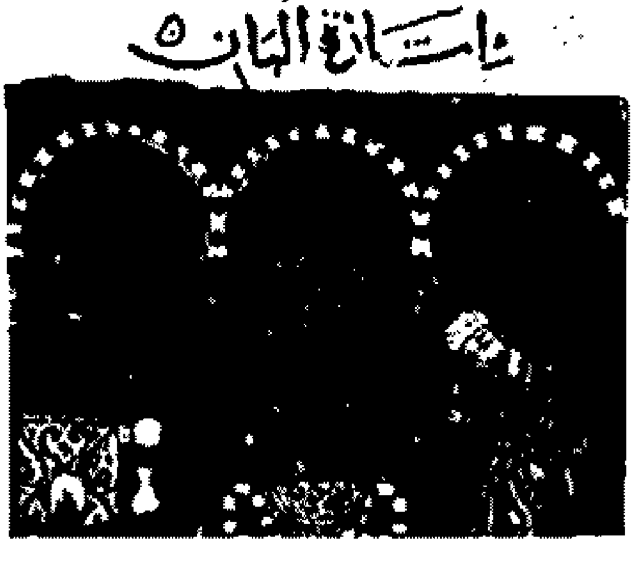


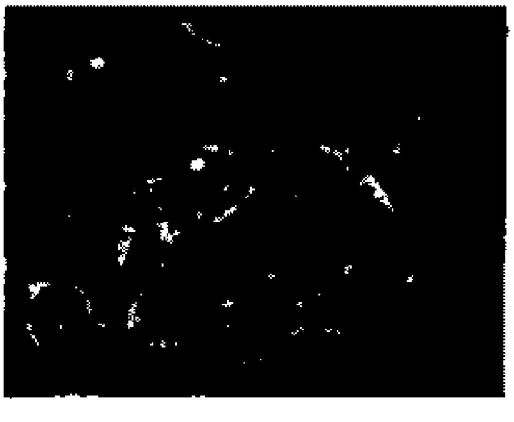







القول على الاقليم الاول

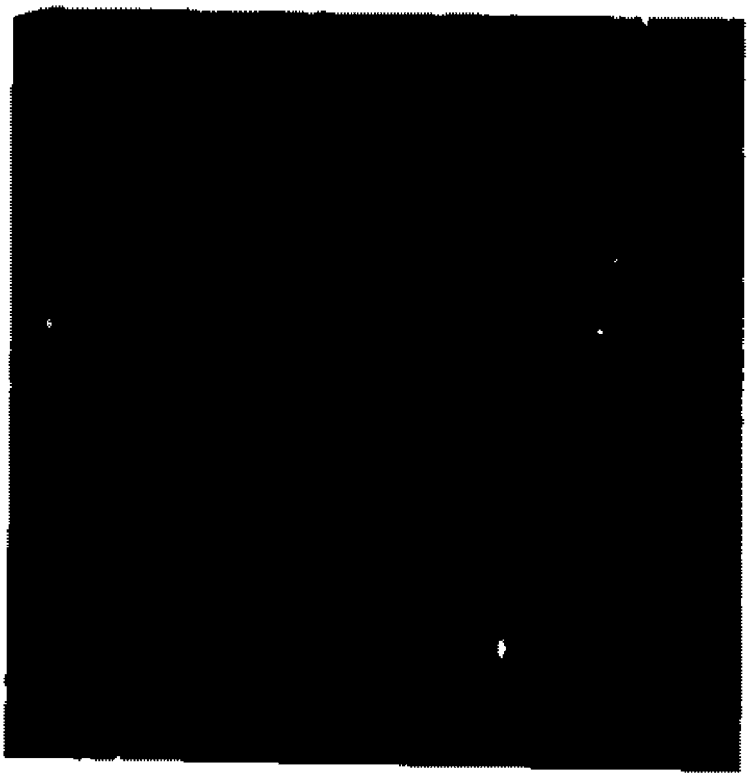















رسايل اخوان الصفا وخلان الوفا









(٤) من مخطوطات كليلة ودمنة المرسومة ما يلي:-

١ - مخطوطة المكتبة الوطنية بباريس. سورية على الاكثر ١٢٠٠ - ١٢٢٠م.

٢ - مخطوطة مجموعة المكتبة الوطنية بباريس ايضاً (مجموعة بوكوك) سوريا على الاكثر ١٣٥٤م.

٣ - مخطوطة مكتبة بودليان باكسفورد.

٤ - مخطوطة المكتبة الوطنية بباريس (مجموعة عرب). سورية الربع الثاني من القرن ١٤م - المصدر السابق ص ٣٢٧.

(٥) (تغير الاوضاع المثالية) مصطلح جمالي يستخدم عادة في تحليل رسوم الاطفال من منظور (نفسي / تربوي) الى جانب مصطلحات اخرى مثل (خط الارض والتسطيح والتمثيل الزماني والمكاني والميل والشفافية والنمطية والتكرار الآلي والتصغير والتضخيم او الرمز والتماثل والتوجيه واستخدام الكتابة) ومعناه ان يتخير الطفل احسن الاوضاع التي تظهر فيها الاشياء اكثر وضوحاً ويرسمها فيها.

اي انه يتخير الوضع الذي يمكن ان يكون نموذجياً Example.

يستطيع من خلاله ان يوضح مزايا الجسم المراد رسمه كأن نرى الانسان مرسوماً بوجه من الجانب وجسم من الامام ثم بقدمين من الجانب. هذا بالنسبة للاطفال الذين يرسمون كما يتصورون في ذهنهم (حقيقة الاشياء) عند رؤيتها وليس ليرسموا (ما يرونه فعلاً) من زاوية نظر واحدة. وذلك بسبب طبيعة المرحلة الزمنية التي يمرون بها قبل ان يكتمل نموهم الجسدي والعقلي والنفسي. ولكن مارسمه الانسان في العصور القديمة والوسطى لايمكننا ان نعزوه لنفس الاسباب وانما لاسباب تتعلق بعلاقته (اللدنية) بالعالم والميتافيزيقيا اي تماماً لنفس الاسباب التي يلجأ فيها الفنان الحديث لمخالفة الاشكال الطبيعية وتحويرها وتجريدها في الرسم. انظر: د. محمود بسيوني: سيكلوجية رسوم الاطفال ص١٣٤-١٣٦

(٦) باپادوپولو: جمالية الرسم الاسلامي (ترجمة وتقديم علي اللواتي) تونس ١٩٧٩ ص٤٣.

(٧) نفس المصدر السابق ٦٠ - ٦١.

(٨) فرناند بورديل: التاريخ والعلوم الاجتماعية: المدة الطويلة (مقال منشور في الحوليات Annales Esc. عدد (٤) ١٩٥٨، نقاشات وصراعات ص٧٢٥ - ٧٥٣ مترجم من قبل مصطفى كمال ومنشور في مجلة بيت الحكمة العدد (٥) ١٩٨٧/ ملف فرناند بورديل والتاريخ الجديد. ص٣٠.

(٩) هذا المخطوط من مقتنيات مكتبة مورغان بنيويورك Morgan Bectiory ومن المحتمل انه خط وصممت رسومه في مراغه عام ١٢٩٤م. راجع دافيد تالبوت رايس: الفن الاسلامي] - (DAVID TAL-BOT RIBE ISLAMIC ARTS:; LONDON/ 1964/ Pg: 114).

راجع كذلك نعمت اسماعيل علام: فنون الشرق الاوسط: القاهرة ١٩٧٤ ص١٥٣.

(١٠) بارتولد: الحضارة الاسلامية (ترجمة حمزة طاهر) القاهرة ١٩٥٢ ص٩٢.

(١١) نعمت اسماعيل علام: فنون الشرق الاوسط: القاهرة ١٩٧٤/ ص١٥٣.

(١٢) د. زكي محمد حسن: فنون الاسلام، القاهرة ط/١/١٩٤٨/ص ١٧٣.

(١٣) راجع (مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية (جـ٢) الفصل الثالث عشر (الفن العربي الاسلامي تاليف الدكتور عبدالعزيز الدولاتلي) ص١٦٧ - ١٩٨.

(١٤) ريتشارد ايتنجهاوزن: فن التصوير عند العرب (تعريب كل من الدكتور عيسى سلمان وسليم طه التكريتي. بغداد ١٩٧٤. ص٩٧.

(١٥) نفس المصدر السابق ص١٣٦.

(١٦) ليلان: رسم في مراغة ايران بين سنتي ١٢٩٤م وسنة ١٢٩٩م (ضمن اطار داخلي) ١٨٦ × ٢٢٥ ملم/ مجموعة ٥٠٠ ورقة ١٣ الصفحة اليمنى مكتبة بيربون مورغان. نيويورك (مخطوطة كتاب منافع الحيوان) بالفارسية لابي سعيد عبيد الله بن بختيشوع. راجع المصدر السابق ص٢٢٦.

(١٧) يبدو ان يحيى الواسطي شاهد بعض الاعمال الاثرية قرب مدينة الحلة او قرب الموصل وتأثر بما فيها من نحوت بارزة. وربما كان يتمتع باحساس موسيقي زين له استخدام حركة اقدام الحيوانات (كايقاع) مترجم بواسطة اشكال الاقدام الالوان...

(١٨) انظر. شاكر حسن آل سعيد: الخصائص الفنية والاجتماعية لرسوم الواسطي بغداد ١٩٦٤.

(١٩) راجع كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية (جـ) الموضوع الخاص بالفنون الاسلامية (الفصل الثالث عشر) تاليف د. عبدالعزيز الدولاتلي (انظر ما كتبه عن بركهارت ملخصاً اراءه ص١٨٨).

(٢٠) نعمت اسماعيل علام: فنون الشرق الاوسط ص١٣٣، ١٣٤.

(٢١) ايتنجهاوزن فن التصوير عند العرب المصدر السابق ص١٠٠.

(٢٢) ظهر التماثل في الفن كمؤثر انطباع عن شكل الانسان ومن وضعية المواجهة. فشكل الانسان من الامام يبدو متماثل الجزأين. وربما ركز من قيمته (شكل الشجرة) بصورة عامة. اي ان حلول العصر الحجري الجديد منذ بداية الالف العاشر قبل الميلاد تقريبا وهو ايضا عصر ظهور الزراعة اكد على اهمية التماثل باعتباره انطباعاً مؤثراً مأخوذاً من اهمية الزراعة ورموزها في ذهنية الانسان ومن قيمة (المواجهة) كتمثل انساني مشحوناً بمعنى (الانتاج) الذي رافق اكتشاف الزراعة من قبل الانسان وبمعنى الثقة بالذات. وكانت اشكال آلهة الخصوبة في عصر ما قبل السلالات (دور العبيد حوالي ٤٠٠٠ ق.م) اشكالاً متماثلة. ولعلها هي النماذج الاولى للتماثل في التاريخ.

(٢٣) د. زكي محمد حسن: اطلس الفنون الزخرفية. القاهرة ١٩٥٦ ص(ي) صورة (١).

(٢٤) نفس المصدر السابق ص(ك) صورة (١).

(٢٥) مناهج المستشرقين (حـ٢)، المصدر السابق ص١٧٣.

(٢٦) AlexanndrePaPadopoulo, Esthetiqe De L'Art Musulman (Peinture) Tome II, 1971 Pag. 724.

(٢٧) ابن الدريهم الموصلي هو علي بن محمد بن عبد العزيز بن الدريهم الموصلي من مزوقي مدرسة الموصل في القرن الرابع عشر. (راجع ايتنجهاوزن فن التصوير عند العرب ص١٢٧) راجع كذلك ص(١٤١) في نفس المصدر.

(٢٨) د. عفيف بهنسي: جمالية الفن العربي، الكويت، (ص٧٥).

(٢٩) بشر فارس: سر الزخرفة الاسلامية. القاهرة ١٩٥٢. ص١٤.

(٣٠) راجع ايتنجهاوزن: المصدر السابق ص١٤٥.

(٣١) نفس المصدر السابق ص١٥٣.

(٣٢) ترد الاشارة الى هذا المعنى في اراء المستشرقين ممن كتب عن الفن الاسلامي، انظر (مناهج المستشرقين) المصدر السابق ص١٧٣.

(٣٣) هناك فارق بين معنى (الخلق) و (التأليف) فالخلق هو ما يوصف به استحداث (شئ من لاشئ) او هو الخلق الالهي: ﴿يقول له كن فيكون﴾ فالله عز وجل هو (الخالق) لوحده لاغير. اما (التأليف) فهو ما يوازي معنى (الصنع) اي تكوين (شئ من شئ آخر). وكلاهما مخلوقان فالمؤلف (بالكسر) والمؤلف (بالفتح).. اذن فالخالق هو الله والمؤلف هو الانسان.

(٣٤) يذكر يوسف الحوراني في كتاب (البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم بيروت ١٩٥٨، ان (يمل) لدى الكنعانيين هو البديل لحموتعلي العراق، وكلاهما رمز للخصوبة في النبات.

(٣٥) انظر مناهج المستشرقين (المصدر السابق ص١٧٣.

(٣٦) انظر كتابنا الاصول الحضارية والجمالية للخط العربي، المصدر السابق، الفصل الثاني من القسم الثالث (٢٠٧-٢١٦) وملحق الكتاب ص (٢١٧-٢٢٧).

(٣٧) لم يتسنَّ لنا دراسة هذه الفكرة في اكثر من مثال واحد في الفن الاسلامي. لكن هناك ما يستطاع اكتشافه في هذا المجال. اذ ان رسومات يحيى الواسطي بحركة الدائم الحيوانات في رسومه تؤلف وحدة من وحدات هذا المخطط اي مجزوءه شكل الصليب المعقوف نفسه. فهو يرسم بهذه الهيئة او هذه انه مجزوء ما تظهر من (حركة) تخطيطية متكاملة في هيكل (الوفق الثلاثي على فلك زحل كما هو معروف في علم الاوفاق ايضاً.



ومن المعروف ايضاً لدى ارباب الاوفاق ان من مفاتيح الاوفاق عند توزيع الحروف او الاعداد هو ان توزع تلك الحروف (الاعداد) وفق نظام (نقلة الفرس) في لعبة الشطرنج. حيث ان تلك النقلة تمثل حركة (مجزوء) الحركة الكاملة للصليب المعقوف (خانتان الى الامام ثم خانة الى اليمين او اليسار، وقس على ذلك).

(٣٨) انظر ايتنجهاوزن: فن التصوير عند العرب، المصدر السابق ص١٨٣.

(٣٩) نفس المصدر السابق ص ١٠٤.

(٤٠) نفس المصدر السابق ص١٧٨.

(٤١) انظر كتاب باباذوبولو: جمالية الرسم الاسلامي (ترجمة علي اللوائي) وكتابه الاخر (L'Islam et L'ART MUSULMAN).

(٤٢) انظر ايضاً الصفحة (٦٢) في نفس المصدر السابق وكذلك حاشية الصفحة رقم (٣٨).

(٤٣)، (٤٤) مناهج المستشرقين، المصدر السابق ص١٨٨.

(٤٥) جمالية الرسم الاسلامي المصدر السابق ص٧٦.

قراءة في

ملامح العصر الوسيط وأساليبه الأدبية

د. عمران الكبيسي

كلية الاداب / الجامعة المستنصرية

دخـل المغول بغـداد غـزاة عتلين، وقتلوا الخليفـة المستعصم بالله يوم الاربعاء الرابع عشر/ صفر عام ٦٥٦هـ، ووضع السّيف في أهلها وما زال يعمل فيهم أربعين يوماً في قتل ونهب وأسر وعقوبة على الأموال.

قيل إنَّ عدد القتلى زاد على ثمانمائة ألف نفس(1).

وصف دوسون المغول فقال: «إنَّ تاريخ المغول يمتاز بطابع الفوضى، ووحشيتهم لاتترك الا صوراً بغيضة وإن حكمهم انتصار للفوضى والفساد»(2).

وقال سير هنري هاوارث عنهم: «أشبه بالوباء والقحط وأشبه بآلة تدمير وتخريب أتت على شعوب كانت غارقة في بحار الترف والنعيم ثم ذهبت ضحية غارات المغول»(3) وكانت للمغول مواقع مشهورة وموصوفة بالقسوة والوحشية في كلّ الأمصار التي استولوا عليها، إسلاميّة وغير إسلامية مثل سمرقند وبخارى ومدن فارس وتركيا والصين وروسيا. ولكنهم لم يتأثروا بغزو مدينة كما تأثروا بغزو مدينة بغداد، حتى ظهر التأثير بادياً في سلوكهم وتاريخهم على الرغم مما اتصفوا به من همجيّة.

فأكدت بغداد أصالتها واستطاعت خلال فترة قصيرة من استعادة مكانتها العلمية وحافظت على دورها الطلائعي. فقد شعر المغول بعد احتلالهم لبغداد ومشاهداتهم لذخائرها، بأن التراث العلمي والثقافي أكثر سموقاً من الوجود العسكري، وان العلم أساس التقدم، فلابد من رعاية العلوم في إدامة دولتهم، فنفقت لديهم علوم السياسة والحساب لضبط المملكة، وحصر الدخل والخراج، والطب لحفظ الابدان، والامزجة والنجوم لاختيار الأوقات وان كسدت لديهم العلوم الدينية والأدبية لتعارضها مع معتقداتهم(4).

لقد بذل العرب المسلمون جهداً كبيراً لإقناع المغول التتر الوثنيين باعتناق الإسلام حتى اثمرت جهودهم بعد اقل من ثلاثين سنة، فأسلم أميرهم بركة خان، ثم ملكهم أحمد تكوادور ابن هولاكو ثم حفيده غازان الذي أسلم معه مائة ألف من جنوده(5).

وكان من بين المغول من حسن إسلامه مثل ابن عبد الله الأولجاتي الذي فتح المدارس وبنى الخانات والأسواق(6).

نجت مصر والشام من فتك التتر، ولجأ اليهما بعض علماء المشرق والمغرب، ومع ذلك لم تكن الحال الثقافية فيهما بأحسن حالاً من بغداد التي تعرضت لهمجية المغول الانسياً، فسقوط دولة الأيوبيين، وانتقال السّلطنة الى مماليكهم الغرباء وكثرة ما ظهر من دسائس ومؤامرات ومكايد ذهب ضحيتها بعض السلاطين أثر في الاحوال كلها على الرغم مما أظهره هؤلاء المماليك من حدب على اللغة العربية والعلوم الدينية، وكان

مرجع ذلك الى عوامل كثيرة منها أنهم «نشئوا في حجرها، وأنّهم جلبوا من بلاد لايعرفون لها تاريخاً يتعصبون له، ولا ادباً يسمون الى نشره وهم يحكمون شعباً مسلماً يتعصب لاسلامه ولغته فلا يستطيع حاكم ان يظهر بغير التّجلّة والاعتزاز بهذا الدّين وتلك اللّغة»[٣] وطمع المماليك في تخليد أنفسهم عن طريق إقامة المدارس ورعاية العلماء، لاسيما المماليك فهم لايتوارثون الحكم وانّما يغلب فيهم القوي الضعيف، ويضمن وقف المدارس لابنائهم رزقاً دائماً من بعدهم.

ان ما ذهب اليه ابن خلدون من ان الأمصار العظيمة التي هي بغداد والكوفة والبصرة، قد خرّبت وأنّ الله أدال منها بامصار اعظم فانتقل العلم الى عراق العجم بخراسان والى القاهرة والمغرب وكذلك الشأن في الصّنائع مثل الخط والكتابة[٤] لايصح كل الصحة على إطلاقه وانما فيه شئ من المبالغة، فالكوفة والبصرة والموصل وبغداد ظلت تمد الفكر بالعطاء، تدلنا على ذلك المخطوطات الباقية والمؤلفات والمدارس، كما ان العطاء السّابق ظلّ يستمر خلال هذه الفترة[٥].

اما المغرب العربي فقد تنازعت على الحكم فيه طوائف متناحرة، وما حصل بين المرابطين والموحدين ثم المرينيين والحفصيين يؤكد هذا.

وقد تأثرت الاندلس بمجريات الاحداث في المغرب العربي بعد ان ضعفت دولة بني الاحمر وتناحر الملوك فيما بينها «وبدأت بوادر الانحسار منذ لاحت الطوائف. تداورت الاندلس الاحداث وتقاذفتها المحن»[١٠] حتى سقطت غرناطة عام ٨٩٧هـ، ومن يدري لو أن الخلافة العباسية لم تسقط لكان حكم الدّول والطوائف في مصر والمغرب أفضل حالاً عمّا ظهر عليه بعد سقوط بغداد، وَهَبَّ المغرب لمساعدة الاندلسيين ولكنها إرادة الله.

وستخلص ملامح هذه الحقبة القلقة أدبياً وثقافياً خلال قراءة فكرية شاملة لإبداعها الفني في النثر والنظم، فنحلل ظواهرها الادبية والثقافية والاجتماعية تحليلاً نقدياً، يربط النتيجة بالأسباب ارتباط العلة بالمعلول.

لقد تحير الدارسون في وصف هذه الفترة فمنهم من يدعوها بالفترة المظلمة لاسيما في العراق الذي شهد اياماً مظلمة تحكّم فيها التتر المغول ثم الاتراك.

ودرج الكتّاب العرب على تسميتها «بعصر الانحطاط» أو «عصر الانحدار» وحاول بعضهم تخفيف اللهجة فوصفها بعصر الرّكود.

ومنهم من قرن التسمية بالمماليك والامارات والسّلاطين. وصدر مؤخراً كتاب د. ناظم رشيد «في ادب العصور المتأخرة» ولا ندري ما المقصود بالمتأخرة! أهو عصر زمني؟ ام صفة تلتصق بالتدهور والتخلف؟ وهو القائل إن تسمية الفترة بالعصور المظلمة تسمية خاطئة لأن الأدب «وإن تأثر بالأوضاع السّاسية والاجتماعية لم يهبط إلى الدرك الأسفل من الانحدار والانحطاط! اذ يجد الباحث صفحات مشرّقة»[١١] أما تسمية العصر بالانحطاط فقد قال فيها ياسين الأيوبي: «إنّما هو غبن كبير وصمَ به العصر من دون أن يكون هناك ما يبرر هذه التسمية»[١٢] وكان لابدّ لنا من تجنب ما وقع فيه زملاؤنا فأطلقنا عليها «العصر الوسيط» وهو وصف يحايث مستوى الإبداع الأدبي وعنوانه المعرفي، فلا يرتقي انتاج هذه الحقبة الى مستوى رفيع ولاينحدر الى نقيضه فهو بذلك وسط بينهما.

ويحايث الوصف العنصر الزّمنيّ، فالفترة من ٦٥٦هـ الى ١٣٣٥هـ تعادل زمنياً الفترة من ظهور الاسلام حتى سقوط بغداد، وهي فترة تتوسط بين القديم والحديث، وأول ما يطالعنا من ملامحها:

١ ـ غياب القيادة العربية، وابتعاد العنصر العربي عن مراكزها:

لقد استعان بعض الخلفاء العرب العباسيين بوزراء وولاة من عناصر غير عربية، فتصرفت هذه العناصر بدوافع من حقدها الدفين على العرب[١٣]، وعملت خفية على اضعاف الخلافة وبذرت عناصر الفرقة كما فعل البرامكة والبويهيون والسلاجقة، وكانت النتيجة ظهور ولايات لاتدين بالولاء لدار

الخلافة في بغداد كالدولة الفاطمية في مصر، والموحدين في المغرب، والخوارزميين في فارس، وضعف الارتباط بين الاقطار العربية والامصار الاسلامية أو انصرم، مما مهّد لسقوط الخلافة بعد ان استفرد التتر ببغداد، فكان احتلالها من قبلهم نذير شؤم لظهور دول وإمارات أقيمت على اساس عنصري أو طائفي فتناحرت فيما بينها وجرت لنفسها الويلات من جراء غياب القيادة العربية، وسقطت إثرها غرناطة، فأصاب الضّعف والتدهور كلّ مظاهر الحياة.

ومن هذا الدّرس نستخلص أنّ الأمة العربية أمّة واحدة متكاملة، لاتنهض الاّ متآزرة ولا تزدهر الثقافة فيها إلا في ظلّ قيادة عربيّة يتجانس فيها الواقع والطموح.

لقد كانت العناية بالادب والعلوم تنبع من طموح ذاتيّ لدى الخلفاء ينسجم فيه الانتماء القومي مع معطيات الواقع العرقيّ، والمدّ التراثي، والتطلع الطلائعيّ، فاستمر الابداع والتدفق، وحينما ابتعد العنصر العربي عن القيادة غابت الرّعاية وإن وجدت احياناً كما فعل المماليك في مصر والشام، فعنايتهم جاءت بفعل دوافع عصوية غير مباشرة وليس من منطلقات ذاتية.

لم تمنح العناصر العربية فرصاً مناسبة للابداع او التمكن منه، أولتنمية قابلياتها، ولم تحظ بالرّعاية بل اضطهدت ولم يكن أمامها الا مواصلة العطاء على خطى السّلف وترسّم الأساليب القديمة «وكل زيادة في الأدب ربح له . . . فأدبنا لم يتطور تطوراً يخرجه عن مكانته بحيث يحل الجديد محل القديم بل هو ماض نحو الغاية المرغوب فيها فلم يحدث ما يدعوا لتغيير أو تبديل في الماهية»[١٦] فكان النمو كمياً يحاكي إبداع السلف والصورة اقل قيمة من الأصل.

لقد كان هم العناصر العربية مواصلة العطاء حتى انفراج الأزمة، فاتجهت نحو التدوين والشروح والتعليقات وكتابة المتون لحفظ تراث الأمة. وهو جهد يصب في جدول مقاومة الأجنبي، فكان عطاء هذه الفترة كبيراً وكثيراً في الأدب والفقه واللغة والتأريخ والجغرافية والفلك والحيوان، فلا تقل المصنفات التي الفت في هذه الفترة عما تركه لنا السابقون وان كانت تحاكيها فالمحاكاة كانت أشبه بتشبث العناصر العربية والدينية المخلصة بالحياة بكل ما يمكنها من عزم وصلابة ترفض فيها الموت والاستسلام من أجل حمل الأمانة وإيصالها الى الأجيال القادمة.

ان من ابرز الظواهر التي تؤكد ان القيادة العربية ضرورية وحتمية للازدهار المعرفي في الوطن العربي يتجلى في ان العناصر المبدعة من غير العرب، كسيبويه وابي نؤاس وغيرهم من العلماء والادباء العجم استطاعوا أن يبدعوا في ظل القيادة العربية وان يكونوا شيئاً مرموقاً في المجتمع العربي، في حين عجزت هذه العناصر عن تقديم عطاء متميز في ظل قيادة غير عربية رعت وشجعت العناصر الدّخيلة في هذه الفترة، كما أن بعض المماليك والسلاطين والولاة ممن علا شأنهم في المنطقة كالايوبيين ومماليكهم البرجيين والبحريين وبني أرتق وولاة حلب ودمشق لم يحققوا ما حققوه من تفوق على نظرائهم الا بالاخلاص للدّين والعربية، ومحاولتهم ترسّم خطى الخلفاء العرب فكان ازدهار الحالة في عهودهم محسوباً ونسبياً لايتجاوز ما وصل اليه السلف.

ولايفوتنا ان نذكر ان الاخلاص للدين لايترجم واقعياً الا بالولاء للعنصر العربي ومقوماته.

لقد كان غياب القيادة العربية سبباً أساسياً من أسباب تدهور الأوضاع اقتصادياً وعسكرياً وسياسياً وثقافياً، ويبقى حضور القيادة العربية عنصراً مهماً من عناصر التقدم والازدهار حيث تتفاعل القيادة مع الشعب والأرض والعقيدة.

٢ ـ ضعف التدفق الابداعي:

لقد تأسس الأدب العربي في عصر ما قبل الاسلام، وترسخ في فترة صدر الاسلام، وتطور واتسع في العصر الأموي ثم اينع واثمر وأستثمر في العصر العباسي.

أما في العصر الوسيط فدون وشرح، ولم تستطع الإحن والغوائل القاسية في هذه الفترة أن تستأصل شيئاً من تراث الأمة، واستعصى تبديده بدءه على الحاقدين، وصمد شامخاً يطاول الزمن وعلى الرغم من ضخامة الموروث من المؤلفات

عدداً ونوعاً وكما في الفترة التي اطلقنا عليها العصر الوسيط إلاّ ان مقارنة هذا العطاء بما سبقه يجعل نتائج الموازنة تميل لكفة السابقين على اللاحقين، لقد استغرقت الفترة سبعة قرون وهي أطول من فترة العصور الأدبية السابقة مجتمعة، ولكننا لانجد في شعراء العصر الوسيط من يناظر شعراء المعلقات، أو الشعراء المخضرمين، ولا شعراء النقائض، ولا الشعراء العذريين، ولانجد منهم من يمكن موازنته بالمتنبي أو ابي تمام او البحتري أو المعري ولا الشريف الرضي ولا غيرهم من الشعراء ممن هم أقل رتبة لا على سبيل الأغراض وتنوعها، ولا في قوة التدفق.

فحماسة صفي الدين الحلي ومدائحه لاتداني حماسة عمرو بن كلثوم في معلقته ولا حماسة المتنبي ومدائحه ولايقترب بشعره من منزلة ابي فراس الحمداني.

والبوصيري في بردته ومدائحه لايزيد بد شيئاً على قصيدة كعب بن زهير وبردته. وما قاله أبونؤاس وابو العتاهية في الزّهد أكثر إشراقاً وسمواً مما قاله البوصيري. ومراثي ابن الرومي افضل من مراثي ابن نباته المصري، وخمريات ابي نؤاس تبز خمريات التلعفري وتتجاوزها، وكل شعراء هذه الفترة هم عيال على من سبق.

وعلى ما حظي به الكتاب من رعاية في دواوين الدولة في العصر الوسيط وتنوع فنون الكتابة الى ديوانية واخوانية وابداعية، فلا نجد من يمكن أن يشار إليه من كتاب هذه الفترة كما يشار الى الجاحظ ولا ممن هم دونه من أمثال عبدالحميد الكاتب وابن المقفع والقاضي الفاضل وابن العميد والعماد الاصفهانيّ وبعضهم من اصل أعجمي. وهل يقاس كتاب «البيان والتبيين» للجاحظ بكتاب «خزانة الادب» لابن حجه الحموي او كتاب «نهاية الأرب في فنون الأدب» للنوّيري او كتاب «صبح الاعشى للقلقشندي»؟ وهل من موازنة بين كتاب «الحيوان» للجاحظ وكتاب «حياة الحيوان الكبرى» للدميري؟.

وأين مؤلفات هذا العصر من مؤلف «الاغاني» لأبي الفرج الأصفهاني رغم ما بين العصرين من فترة زمنية تتيح للمتأخرين مجال الاستفادة من تجارب السابقين في أصول التاليف وتطوّر منهج البحث.

ولا تطاول مقامات ابن الوردي والكازروني وغيرهما مقامات الحريري وبديع الزمان الهمداني. وهكذا الشأن بالنسبة الى فنون القول الاخرى كالمفاخرة والمناظرة وخيال الظلّ والخطب، وينسحب ما للابداع على علوم اللغة والبلاغة والفقه والتصوف. أما فنون الشعر المستحدثة فجلّها كان معروفاً قبل هذا العصر، كالموشح والدوبيت والزجل والقوما والكان وكان وغيرها، وما حدث في هذه الفترة انما هو ازدياد نسبة النظم فيها وكثرته كما، ومشاركة الجزّار والشّباك واصحاب الحرف في هذه الفنون، ومما ساعد على هذه الكثرة كون أغلب هذه الأوزان أبيح فيها اللفظ العامي والخطأ النحوي والتحلل من شروط الصحة والاستراحة الى تنوع القافية، وقد كان لعامية الملوك أثر في الاكثار من هذه الأنواع»[٢٥] حين اصاخوا بآذانهم إليها، وليس فيما نظم من موشحات ما يستوي مقامه مع موشحات ابن سناء الملك. ولا ما نظم في الزجل يضارع ما جاء على لسان ابن غارة أو ابي بكر بن قزمان والرواد الاوائل لهذه الفنون وليس بأدل من ضعف التدفق الابداعي في هذه الفترة مما نلاحظه في اعتماد الشعراء والكتاب على الأقتباس والتضمين وتكثيف استخدام المحسنات البديعية ومسايرة اللاحق للسابق في محاكاة ممجوجة.

ولايعني هذا أنّ الأدب في هذه الفترة ابتعد عن واقع الحياة، بل كان يمثّلها اصدق تمثيل، وسجّل دقائق الواقع بكل دقة وأمانة، ولكن الركود والخمول كان سمة عامة للعصر بأكمله على سعته وامتداد رقعته.

٣ ـ تشعّب الاهتمامات وعدم التركيز في الاختصاص:

كانت الثقافة تعني فيما تعنيه «الأخذ من كل علم بطرف»[٢٦] وتطور الأمر إلى أن يحيط المتأدب بفن معين فيعرف عنه كل شيء على ان يعرف شيئاً يسيراً عن كل شيء.

ويدفع التبحر في علم محدد والتخصص فيه الى توخي الدقة والضبط ومواقع الجمع والمنع، ومن ثم الى الابتكار والخلق والتجديد، في حين يقود توزع الاهتمامات إلى ثقافة

واسعة في كل الاتجاهات، وهو منهج يعتمد على التعميم إذ يركز الباحث في الظاهر الثابت المحدد، وعلى الاجزاء الرئيسية على حساب الماهيات الدقيقة.

فلم يتصرف كبار الشعراء كالمتنبي وابي تمام والبحتري الى غير الشعر ولذلك أجادوا وجددوا فيه وأبدعوا أيما إبداع. وتخصص الجاحظ بالكتابة على مذهبه الكلامي فأجاد وأصبح قدوة يحتذى.

وتخصص بعض العلماء في علم النحو فاسسوا الأصول واصبحوا منبع كل اتجاه فيه منهم سيبويه والأخفش وابو علي النحوي، وتخصص ابن جني في اللغويات فقهاً وتركيباً واشتقاقاً فأبدع وأجاد وصار مدرسة لمن تلاه، وكان لابن المعتز تأثير في من ألف وصنف في علم البديع ونقد الشعر، وألف عبدالقاهر الجرجاني كتابيه أسرار البلاغة ودلائل الاعجاز فصار إساماً للبلاغيين تطبيقاً وتنظيراً، وحين تفرغ العرب لدراسة الفلسفة وما اتصل من علوم لم يلحق بمن تخصص منهم فيها أحد كالفارابي وابن سينا وابن رشد.

وفي العصر الوسيط كان يفترض ان يؤول البحث الى التخصص والمنهجية إثر التقدم الذي أحرز في مجال الدرس والتأليف. ولكن ما حصل هو العكس فقد اتسعت لدى المتعلمين رقعة الاهتمامات وشرائحها وصرنا نجد الشاعر يعنى الفقيه بالكتابة والكاتب يعنى بالشعر، ويعنى الفقيه باللغة والبلاغة، ويعنى اللغوي بالبلاغة والفقه والتاريخ وهلم جرا.

فعلى سبيل المثال نجد الشاعر صفي الدين الحلي وهو من كبار شعراء هذا العصر يؤلف كتاباً في اللغة «اغلاطي» وينظم الكافية البديعية في البلاغة وله كتاب «الدر النفيس في أجناس التجنيس» ويؤلف في الادب وضروب الشعر والغناء كتابه «العاطل الحالي والمرخص الغالي في الأزجال والموالي» خصصه لدراسة المنظوم العامي علاوة على مجموعة من الرسائل «الخدمة الجليلة» في وصف الصيد بالبندق ورسالة «الدار عن محاولات الفار» في الفكاهة والظرف، ويتكلف الكتابة فيكتب «رسالته المهملة» بحروف كلها غير منقوطة اضافة إلى قصائد وديوان شعر كبير، وآثار شعرية أخرى.

وقد يتناول المؤلف موضوعات متعددة في كتاب واحد يصنف ضمن الموسوعات كما فعل القلقشندي في كتابه، في كتابه «صبح الأعشى في صناعة الانشاء» فهو مصنف يضم إضافة إلى ادوات الكتابة، وشروطها وفضل أهلها ومبادئ الكتابة والخط وأنواع القراطيس والأخبار، علوماً أدبية وتاريخية، واجتماعية وتشريعية في أصول البيعة والعهد والتولية وقوانين الديون، وبيانات اخرى في المسالك والممالك والأمصار، ومعلومات في الشرع والأنساب، والبريد ومراكزه وتربية حيواناته، كالحمام وصناعة أبراجه، فجاء موسعة جامعة شاملة لما يحتاج اليه الكاتب الأديب وغيره من معلومات عامة.

ويفخر السيوطي بأنه «رزق التبحر في سبعة علوم التفسير، والفقه والنحو والمعاني والبيان والبديع. . . (ويضيف ما دون ذلك) الجدل والتصريف والانشاء والترسل والفرائض، والقراءات ودونها الطب، واشتكى من صعوبة علم الحساب والمشقة التي يجدها فيه»[١٢] ويؤلف في هذه العلوم ما بلغ عدده ثلثمائة مؤلف وأوصلها بروكلمن الى ثلثمائة وستة عشر مؤلفاً.

وتتنوع المؤلفات عند ابن منظور، وابي حيان الأندلسي، وابن هشام الأنصاري وخليل بن ايبك الصفدي، وابن حجة الحموي وغيرهم.

ولا نستهين بمؤلفات هؤلاء او نصفها بالضعف والنقل والعموم والشمول وانما نؤكد أن اياً من هؤلاء لو ركز في علم محدد من العلوم، وصرف الجهود المبثوثة هنا وهناك على علم واحد أطال فيه البحث والقول، لاتى بما هو أدق في مجاله، وأنفع، ولاغنتنا عشرات المؤلفات عن الثلثمائة، اذ كانت تركز في الموضوعات الجديدة الطريفة ومعالجة ما لم تتم معالجته من قبل.

إن تعدد الاتجاهات في ضروب التأليف، وتوزيع الاهتمامات بين تعدد العلوم وكثرتها، كانا سببين من اسباب ضعف التأليف وسطحيته لتكرر الموضوعات، وكثرة النقل والاسترسال في العرض والجمع.

٤ ـ كثرة الشروح والحواشي والتعليقات والملخصات:

في هذا العصر ظهرت خصائص في التأليف لم تكن موجودة في مؤلفات العصور السابقة، وبعبارة أدق لم تكن على هذه الصورة من الإتساع والشيوع في مؤلفات من غير.

لقد لخص القلقشندي كتابة «صبح الأعشى في صناعة الإنشاء وهو في اربعة عشر جزءاً في كتاب صغير سماه، ضوء الصبح المسفر» وألف ابن هشام قواعد الاعراب ووسمه شرحاً في «المغني اللبيب»، ولخص ابن مالك، الألفية من «الكافية الشافية» وسماها «الخلاصة»، ولخص شمس الدين الذهبي كتابه «تاريخ الإسلام وطبقات مشاهير الاعلام» وهو في إثني عشر جزء عدة مرات.

فإذا رجعنا الى ما اتسم من المؤلفات بسعته، وضخامة حجمه، فاستحق بذلك أن يكون ضمن ما يصنف من الموسوعات، فإننا نجدها في الغالب تجميعاً لأقوال هذا وذلك، وتعليقاً على الظواهر والحالات.

فعلى سبيل المثال: إنّ النويري في كتاب «نهاية الأرب في فنون الأرب» لايكاد يقدم للموضوع، حتى تتدفق علينا اقتباساته من فلان وفلان مما قيل في الأثر. وقلّما يتجاوز النقل الى ما ينفرد به المؤلف لنفسه عن حصر المنقول، ناهيك عن سرد الروايات والأحداث فيما ورد بذلك الفن ومجاله...

إنّ هذا النّوع من الجمع والتصنيف استحوذ على جل مؤلفات ذلك العصر. كما كثرت الحواشي والشروح والتعليقات، وكاد يقتصر بعض المؤلّفين عليها.

فهذا أبو الوفاء محمد بن علي الصّبان المتوفي (١٢٠٦هـ) يؤلّف حاشية على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، وحاشية على شرح السّلم، وحاشية على شرح السّمرقندية، وحاشية على شرح آداب البحث.

ومن خصائص التأليف في العصر الوسيط كثرة الاستدراكات، لقد اضاف ابن شاكر الكتبي في كتابه «فوات الوفيات» ثمنمائة واربعين ترجمة على كتاب ابن خلكان وفيات الأعيان وفيه ثمنمائة وست وعشرين ترجمة، وجعل عمر بن الوردي كتابه «تتمة المختصر في أخبار البشر» ذيلاً لكتاب ابي الفدا. ت(٧٣٢)هـ لمختصر في «اخبار البشر» ولم يغب عنّا ان التّعليقات والشروح تساهم في طرح المسائل طرحاً علمياً يفضي الى الاتساع والاقناع، واحياناً الى التدقيق والتمحيص وتفنيد الزائف، وتنمي القدرة الكلامية وهي عوامل مغنية للبحث وضروبه، ولكنها كثيراً ما تشذّ عن هذه المبادئ.

وقد تغفلها وتعني عند ذلك فيما تعنيه: أنّ المؤلفين لم يعطوا مؤلفاتهم حقّها من الدقة والمنهجية فتكون الشروح والتعليقات متممة لها في حين يكون اللاحق ادنى مستوى من السابق وقد توحي بأنّ مستوى القارئ انخفض الى درجة استلزمت تبسيط معلومات بعض المصنفات، وان القارئ لم تعد لديه القدرة على قراءة الموسوعات، فصار يطلب الملخصات.

ومن الاستنتاجات الأخرى، أنّ اهل العصر ومثقفيه لم يجدوا موضوعات جديدة واصبحوا غير قادرين على الابداع ممّا دفعهم إلى العودة إلى موضوعات قديمة وطرحها أو إحيائها وهو دليل على ضعف قابليات اهل العصر وتقاعسها عن الابتكار.

ويلجأ بعض المؤلفين إلى تدوين كتب ذائعة الصيّت او عرضها لكسب الشهرة على حسابها وعلى حساب مؤلفيها. وتعد الشروح والملخصات والحواشي طريقة سهلة للتأليف لاتحتاج إلى ثقافة عالية وجهد كبير، وقد لازمت هذه الظاهرة العصر الوسيط واتسعت دائرتها فيه دون غيره من العصور.

٥ ـ كثرة المدائح النبوية واتساع شعر الزهد والتصوف:

كانت وما تزال شخصية الرسول الكريم تحظى بالحب والتقدير، فهي مثار اعجاب المسلمين، ويعد الأعشى من أوائل الشعراء الذين مدحوا الرسول (ﷺ) بقصيدة مطلعها

ألم تَغتمض عيناكَ ليلةَ أرمدا ... وعادَكَ ما عادَ السليمَ المُسهدا

ثمّ اختص حسّان وكعب وآخرون بمدحه حتى مات فأسف عليه المسلمون وحزنوا عليه حزناً شديداً.

وظهرت فيما بعد مراثي أهل البيت ومدائحهم، فقال الفرزدق والكميت والشريف الرضي ودعبل ومهيار الديلمي فيهم القصائد الطوال. ولم تظهر قصائد طويلة في مدح الرسول بعد وفاته الا فيما ندر، وكان مدحه يرد ضمن قصائد الزهد والتصوف والانتصار لآل البيت ولكنها في هذا العصر اصبحت غرضاً مستقلاً تمهده الشعراء وكتبوا فيه غرر القصائد(٢٨).

يذهب جواد أحمد علوش الى ان قصائد الشعراء «لاتعتبر من الفعل الأصيل في المدائح النبوية وأما الذي يعتبر مدحاً نبوياً، اصيلاً فهو مدائح البوصيري»(٢٩) وهو من ابرز شعراء العصر الوسيط اخذ الزهد والتصوف من أبي العباس المرسي بعد ان سكن القدس والمدينة المنورة قبل ان يعود الى الاسكندرية، ونظم القصائد الطوال في مدح الرسول، منها قصيدته «ذخر المعاد» ومطلعها:

إلى متى انتَ باللذاتِ مشغولُ
وأنتَ عن كلِّ ما قدمتَ مسئولُ(٣٠)

التي يعارض فيها قصيدة كعب «بانت سعاد» وكان عدد ابياتها مئتين وستة ابيات، وله قصيدة اخرى همزيّة اطلق عليها «امّ القرى» وهي في ستمائة وستة وثلاثين بيتاً ولها عشرة شروح في دار الكتب المصرية ومطلعها:

كيف ترقى رقيَّكَ الأنبياءُ ياسماءً ما طاولتها سماءُ(٣١)

ونظم قصيدة اخرى «ام النارين» أو «تقديس الحرم من تدنيس الضرم» وهي في تسعة وتسعين بيتاً ومطلعها:

الهي على كلِّ الأمورِ لكَ الحمدُ
فليس لما اوتيتُ من نعمٍ عدُّ(٣٢)

ومن قصائد المديح لديه قصيدة أخرى مطلعها:

أمدائحٌ لي فيكَ أمْ تسبيحُ لولاكَ ماغفرَ الذّنوبَ مديحُ(٣٣)

وله قصيدة «المخرج» أو «المردود على النّصارى واليهود» في خمس عشرة ورقة:

جاء المسيحُ من الإلهِ رَسولا فأبي أقلُّ العالمين عقولا(٣٤)

ومن اشهر قصائده «البردة» وتسمى «البرءة» وبلغ من شهرتها أنّها خُمّست اثنان وتسعون تخميساً، وشرحت واحدٌ وعشرون شرحاً باسم «الكواكب الدّرية في مدح خير البرية» وهي في مائة وتسعة وخمسين بيتاً، ومطلعها:

أمن تذكّر جيرانٍ بذي سلمِ
مزجتَ دمعاً جرى من مقلةٍ بدمِ(٣٥)

ومن عارضها صفي الدين الحلي في بديعيته:

إن جئت سلعاً فسل عن جيرةِ العلمِ
واقر السّلامَ على عُربٍ بذي سلمِ(٣٦)

ولصفي الدّين الحلي خمس قصائد طوال في مدح الرسول (ﷺ) وممن عارض قصيدة «البردة» عزالدين الموصلي ت(٧٨٩هـ) وابن حجة الحموي ت(٨٣٧هـ) والسيوطي ت(٩١١هـ) وعائشة الباعونية ت(٩٢٣هـ) ومطلع قصيدتها:

في حسن مطلع أقماري بذي سلمِ
أصبحت من زمرة العشاق كالعلمِ(٣٧)

ثم عارضها من المحدثين البارودي وأحمد شوقي، ويظهر من كثرة المعارضات كم هو عدد قصائد المديح في هذا العصر، وقد ساعد انتشار الزهد والتصوف وتشجيع الفاطميين والأيوبيين لها على كثرة المدائح.

ومن القصائد التي عورضت وحظيت بالاهتمام قصيدة كعب «البردة» بانت سعاد وقد عارضها البوصيري نفسه وعارضها أبوحيان الأندلسي ت(٧٤٥هـ):

لاتعذلاه فما ذو الحبِّ معذولُ العقل مختبلٌ والقلب متبولُ(٣٨)

وعارضها جمال الدين ابن نباته المصري بقصيدة مطلعها:

ما الطرف بعدكم بالنوم مكحول
هذا وكم بيننا من ربعكم ميلُ(٣٩)

وتكاد تسير المدائح النبوية على منوال واحد تبدأ بالنسيب والتشبيب، ثم تتخلص الى مدح النبي الكريم وحب الديار الحجازية والطرب لذكرها، ثم التغني بصفات الرسول الخلقية

والأخلاقية وذكر مناقبه وكراماته ومنزلته بين الانبياء، ثم الى قضايا عرضية اخرى كالرد على الكفار، او الحكمة، أو طرح الاحكام السماوية.

ويمتاز اسلوب المدائح بسهولة العبارة وامتناعها، وبخلو القصائد من التكلف ووضوح المعنى وشرفه، وصدق العاطفة، وتواضع الشاعر وتذلله.

ولاتعد المدائح النبوية وانتشارها في العصر الوسيط ظاهرة عرضية طبيعية، بل ذهب بعضهم الى تعليلها مذاهب عديدة فمنهم عمر موسى باشا إذ يقول: ولعل الحياة الاجتماعية السائدة وما فيها من فقر وحرمان كان من العوامل التي أدت الى ظهورها، يضاف الى ذلك الوضع الاقتصادي السيئ الذي كانت الالاف منهم ترزح تحت وقره، واضطراب الحال السياسية في معظم الاحيان بسبب النزاع بين السلاطين والأمراء، او وقوع خطر من قبل الأعداء في الشرق والغرب هذا مع ما كان يحدث من كوارث طبيعية بالبلاد فيهرع الناس الى معاقل الاستغفار يتوبون الى الله ويستشفعون بالرسول الكريم»[٣٠]. وقد فصّل علي صافي حسين القول في تحليل العوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والدينية والثقافية التي ساعدت على انتشار التصوف واتساع مريديه»[٣١] ويربط عمر موسى باشا بين تشجيع الفاطميين والمماليك للتصوف وظهور المديح النبوي وانتشاره ويمثل اتساع الظاهرة عدولاً عن مدح الحكام الأجانب إلى مدح رسول عربي كريم النسب فهو بمثابة احتجاج على تجبر السلاطين الأعاجم ونمط من أنماط المقاومة، وإغاضة الأجنبي الحاكم بتكريس الشعر في تمجيد من هو أعظم منهُ، وكذلك ردّ فعل على ما شاع من شعر المجون والفسق وغزل فاحش. وساعد انتشار التكايا وحلقات الذكر التي يقيمها الزهاد والمتصوفة على شيوع هذه القصائد وانتشارها من خلال ترديدها في حلقات الذكر، واصبح هذا اللون من الشعر من ابرز اغراض هذا العصر وموضوعاته.

٦ - الصنعة والتكلف في تقليد السابقين ومحاكاتهم:

يتفق دارسوا الأدب وتاريخه في العصر الوسيط على ان الإبداع والابتكار ضعفا في هذه الفترة او لعلها توقفا تماماً، وصار الخلق على غير مثال نادراً، وجفت موارد الطبع وصار الاعتماد على النحت والصنعة مدار الفن الإنشائي، وقلّ الترسل على السجية، وحلّ محله التكلف، وجُبل القلم على ترسم قيم السابقين الفنية وتعشق محاكاتهم وتقليدهم من غير مقدرة وتمكن.

إن احكامنا هذه لاتعني انعدام المحاولات، وعدم وجود تجارب ناضجة لدى بعض الشعراء والكتاب، وانما نقصد السمة الغالبة على الانتاج الفكري والادبي.

فلا نجد - في الواقع - اديباً ابتعد بشكل نهائي عن التقليد والتكلف بل نجد الجزء الاكبر من ادب كل اديب يعتمد على ترسم خطى السابقين وتقليداتهم بدون ان تكون له قدرة السابقين ومكانتهم، وان لم يعدم في جزء يسير من انتاجه الطبع والعفوية.

إن الشواهد القارة والامثلة تدعم ما نذهب اليه، وهذه بعض ثوابت الاحكام التي توصلنا اليها وبعض مسوّغاتها:-

أ - كثرة المعارضات:

إن معارضة المتون ومحاكاتها لايشف الا عن انثقاف بالمتن الأصل، واعتراف بنموذجيته، والإقدام على ترسم ايقاعه وقوافيه وصوره، واجترار للتجارب وتقليدها، وحمل النفس والخيال على معايشة حالة غير صادقة ولا نابعة من ذات الفنان، وقد مرت بنا محاولات معارضة قصيدة البوصيري «البردة» التي ترسم فيها شاعرها قصيدة سابقة لابن الفارض ت(٦٣٢هـ) واستأنس بايقاعها، ومطلعها:

هل نار ليلى بدت ليلاً بذي سلم
أم بارق لاح في الزوراء والعلم[٣٢]

وكيف عارض الشعراء في العصر الوسيط «البردة» للبوصيري، وقصيدة «البردة» لكعب.

ومن المعارضات الأخرى معارضة صفي الدين الحلي لقصيدة المتنبي التي مطلعها:

بأبي الشّموس الجانحات غواربا
اللابسات من الحرير جلاببا

بقصيدة مماثلة يمدح فيها الناصر بن قلاوون ومطلعها:

أسبلن من فوق النهود ذوائبا   فتركن حبات القلوب ذوائبا[٣١]

ولم يزد الحلي على صور المتنبي الا في تفصيل الجزئيات، والإسهاب في الوصف وإطالة الكلام، ونماذج المعارضة كثيرة لدى كل شاعر من شعراء هذا العصر فقد عارض كل من نجم الدين القمراوي وناصح الدين الارجاني وولي الدين يكن قصيدة الحصري ت(٤٤٨هـ) المشهورة ومطلعها:

يا ليلُ الصبُّ متى غده   أقيام الساعة موعده

والشواهد كثيرة على ذلك لمن اراد التتبع والمزيد في البحث وعارض شمس الدين الكوفي قصيدة ابن زيدون:

أضحى التنائي بديلاً عن تدانينا
ونابَ عن طيب لقيانا تجافينا

في قصيدته:

ليت العذول يرى من فيه يعذلنا
لعله إذ يرى عينا يراعينا

وعارضها زين الدين رمضان القواس بقوله:

تحكّمت بعدكم أيدي النوى فينا
فالشوق ينشرنا والوجد يطوينا[٣٢]

ب ـ التشطير والتخميس:

وهما مظهران آخران من مظاهر تمثل التجارب وتسطيحها وتمطيطها بالإسهاب في تفصيل الجزئيات وسرد الصور بما لايخرج عن محيط القصيدة الأم، ومحاولة قتلها من دون قصد واع بزيادة مفرداتها وتقريب تخريجها للذهن.

ويلمح في هذا النهج شبح العدوانية بابراز العضلات لحمل المتلقي بالقوة على الإيمان بقدرة الشاعر المقلد، وهيهات أن يكون له هذا.

إنها نوع من محاولات العبث وقتل الوقت ولو كانت لدى اللاحق امكانات الإبداع والتمكن من الخلق والإضافة لاستطاع ان يضيف على غير مثال وبلا ترسم سابق.

وشواهد التشطير والتخميس قارة في العصر الوسيط نستشهد على سبيل المثال بما فعله صلاح الدين الصفدي ت(٧٦٤هـ) مخاطباً ابن نباته المصري مشطراً قصيدة امرئ القيس «قفا نبك» ومنها:

أفي كلِّ يوم منك عتبٌ يسوؤني
(كجلمود صخر حطّه السيل من عل)[٣٣]

والقصيدة طويلة بناها على شطر من نظمه وشطر من نظم امرئ القيس، فيجيبه ابن نباتة:

قطعت ولائي ثم اقبلت عاتباً
(أفاطم مهلاً بعض هذا التدلل)[٣٤]

أليست هذه المحاولة صورة من صور التكلف والتقليد بحمل النفس تعسفاً على مشاكلة المحاولات ومجانستها بالقوة؟.

وقد اقدم البسطامي ت(٩٦٠هـ) على تخميس «البردة» للبوصيري ومنها:

يامن له ناظر بالليل لم ينم   وجسمه من فراق الحبِّ في سقم
مالي ارى الدمع في عينيك ينسجم   أمن تذكر جيران بذي سلم
مزجتَ دمعاً جرى من مقلة بدم[٣٥]

ومن محاولات التخميس ما اقدم عليه إبن داود القرشي المصري ت(٨٢٨هـ) في تخميس قصيدة «بانت سعاد» لكعب:

قل للعواذل مهما شئتموا قولوا   فليس لي بعد من أهواه معقولُ
ناديت يوم النوى والدمع مسبول   بانت سعاد فقلبي اليوم متبولُ
متيمٌ إثرها لم يفد مكبولُ[٣٦]

ولاتسعفنا مساحة البحث في ذكر المزيد من الشواهد والمحاولات فنكتفي بهذا القدر.

جـ ـ الولع بالاقتباس والتضمين والمحسنات البديعية:

لايختلف اثنان في تشخيص ولع الشعراء والكتاب بالاقتباس والتضمين والطباق والجناس والتورية وبقية المحسنات البديعية إلى درجة الإسراف والمبالغة.

واذا أعجب الناس بطريقة القاضي الفاضل ت(٥٩٦هـ) سيد هذه المدرسة واستاذها فقد كانت لديه من الملكات والدربة ما ساعده على تجاوز العثرات وعظيم الزلات،

ولم تكن لغيره ممّن تابعه وحذا حذوه مثل هذه الملكة ولا الممارسة ولذلك ظهر التعقيد واضحاً وكثر التكلف والتعسف في محاولات من تابعه في اسلوبه.

ومن الاقتباس في الشعر قول ابن عبدالظاهر في حبيبته نسيم:

إن كانت العشاق في اشواقهم ... جعلوا النّسيم الى الحبيب رسولا
فأنا الذّي أتلو عليهم ليتني ... كنت اتخذت مع الرسول سبيلا[٦٧]

ومنه قول صفي الدين الحلي:

هذي عصاي التي فيها مآرب لي ... وقد أهش بها طوراً على غنمي

وممن اشتهر بالتضمين مجير الدين بن تميم الأسعردي ت(٦٨٤هـ) ويقول فيه:

أطالع كلّ ديوان أراه ... ولم أزجر عن التضمين طيري
أضمن كل بيت فيه معنى ... فشعري نصفه من شعر غيري[٦٨]

ومن أمثلة التورية ما قاله شهاب الدين بن العفيف:

يا ساكناً قلبي المعنى ... وليس فيه سواه ثاني
لأي معنى كسرت قلبي ... وما التقى فيه ساكنان[٦٩]

يقول ابن حجة الحموي في الجناس وكان الشيخ صلاح الدين الصفدي يتسمن ورمه ويطنه شحماً فيشبع افكاره منه ويملأ بطون دفاتره ويأتي فيه بتراكيب تخف عندها جلاميد الصخور[٧٠].

ومن هذا النمط قول التلعفري ت(٦٧٥هـ):

أنت خال مما يقاسيه قلبي ... من غرير له على الخدّ خال
كلما عزّ زاد ذلي وحالت ... لي فيه مع الزمان الحال[٧١]

ومن اساليب ردّ العجز على الصدر قول الصفدي:

أضاع نسكي عذار مسكي ... فكيف تركي لحاظ تركي
قد شك قلبي برمح قد ... قدّ فؤادي بغير شك[٧٢]

ومن أمثلة اللّعب الممجوج ذوقاً وعقلاً ما صنعه ابن حجة الحموي ت(٨٣٧هـ) من تصغير للمفردات على غير قياس ولاسماع وهي صورة من صور الأغراق في التلاعب بالمفردات وتحميل اللغة مالا تحتمل لاسيما إذا علمنا أنها قصيدة في الغزل بالمذكر ومنها:

طريفي من ليلات الهُجير ... مقيريح الجُفين من السُّهير
نُويري الخُديد كوى قُليبي ... فصحت من الحُريق أبا نُويري
حويجبهُ القُويس له سُهيم ... مُويض في القُليب بلا وتير[٧٣]

وما أدرانا كم كدّ الشاعر نفسه وعنّاها في البحث عن الالفاظ الملائمة للمعاني التي ينشدها؟ وما جدوى مثل هذا اللّعب بالكلمات؟.

ولايقف الأمر عند اللعب باللغة أو الجري وراء المحسنات، وإنما يتجاوز ذلك الى طبيعة الأغراض، فالوصف غرض فني صرف يلجأ اليه الشاعر بحسه الفني ليكشف عن طبيعة الجمال في الأشياء ويعطيها من العواطف ما يجعلها تنبض بالحركة والحياة فهو غرض إنساني بحت.

ويجود الوصف فيما عظم فيه الخيال، ودقّت الصنعة، وجل الخلق، وحسنت الملاحظة وصدق التمثيل. ويرذل في الأمور التافهة التي لافن في صناعتها، ولا تخالج النفس منزلتها فالنواجي القاهري يصف مخدة ت(٨٥٩هـ):

هي نفع ولذة للنفوس ... وحياة وراحة للجليس
كم نديم أرحته بساتكاه ... وتواضعت عند رفع الرؤوس[٧٤]

ويصف ابن الوردي ت(٧٤٩هـ) سجادة صلاة، أمّا ابن نباتة المصري فيصف قلم حديد وينظم الألغاز في قلم اعتيادي، ويسرف شهاب الدين الحلبي في وصف سبحة، كما اسف محمد بن سوار بن إسرائيل ت(٦٧٧هـ) في وصف مروحة يدوية وهي موضوعات لابد ان يتكلف فيها الشاعر القول، أو يرد النظم فيها ركيكاً.

ويبذل صفي الدين الحلي العناء الكبير ويصرف الوقت الطويل في التفكير بغية انجاب شئ لم يسبقه احد الى صنيعه فكانت قصائده «درر النحور في مدائح الملك المنصور» عددها تسع وعشرون قصيدة، وكل قصيدة في تسعة وعشرين بيتاً عدد حروف الهجاء حيث يختص كل حرف بروي قصيدة واحدة، ويكون اول حرف من كل بيت متجانساً مع روي القصيدة ولذا ظهر الشاعر متمكناً من فنه في بعض القوافي فقد تكلف في حروف معينة كالظاء والضاد والثاء، وهذا نموذج من نماذج تكلفه:

ظلم اذا ظعن الخليط ولم أسر بالعيس بين تنايف وشناظ
ظهرية، إن ضامها ألم السّرى جنت مناسمها بغير مظاظ
ظلعت فأنحلها السّرى فتأوّدت من طول مسّ شظاظهن شظاظي[illegible]

٧ ـ كثرة المتون التعليمية:

كانت للعرب معلقات يحفظونها، وظهرت المفضليات والأصمعيات ثم دواوين الحماسة والنقائض، وهي نصوص من روائع الشعر الفني تعلق بها الناس ودرسوها كأفضل ما قيل من الشعر ومختاراته.

وظهرت في العصر العباسي بعض منظومات الفقه والاسانيد، وكانت قليلة العدد شديدة الإيجاز. وفي العصر الوسيط دخل نظم العلوم والفنون مرحلة جديدة، وصار لكل علم جملة من المتون النثرية والشعرية، فهذا للنحو وذلك للصرف والعروض واخر للتاريخ والفقه.

كان القصد اولّ الأمر تسهيل الحفظ، وحصر أصول المعرفة في نصوص محكمة الإيجاز والصياغة.

ثم كثرت وتعددت إلى درجة الاشباع وتجاوزت الأصول إلى الفروع، وابتذل البعض القول حتى ركت العبارة واتجه النظم في المتون كل مذهب.

فهذا شهاب الدين الاشبيلي ت(٦٩٩هـ) ينظم غزليته يضمنها ألقاب الحديث واصوله[illegible]، وينظم عبدالرحمن بن محمد الأخضر في القرن العاشر الهجري رسالة في علم الحساب[illegible] وينظم عبدالرحمن بن محمد علي البيلاوي متناً في تعليم الرسم[illegible]، وفي طرق المناظرة نجد لطاش كبري زاده ت(٩٦٨هـ) منظومة[illegible]، واشتهرت ألفية ابن مالك الأندلسي ت(٦٧٢هـ) في النحو[illegible] ولهُ منظومة اسمها لامية الافعال[illegible] ثم ظهرت منظومات التاريخ والفلك والتصوف والعقائد وليس يادل على صنعة التكلف والجري خلف الظواهر الجديدة وان حسنت من نزعة توظيف المنظوم فيما كان المنثور أولى به.

إن هي الآ ظاهرة الخواء الفني والعجز الأدبي ونضوب الإبداع وتكلف الصنعة ان يصرف ذو المواهب والقدرات لنظم الشعر فيما لايجود به ولايليق، لايحتمله الشعر غرضاً لايحتمل ولاينسجم معه.

واغلب الظن ان الدافع الى نظم المتون إظهار القدرة والتمكن، بتنويع صور الانتاج حتى يكون للمتعلم باع في كل لون، ولاتنمو مثل هذه الحوافز لدى الإنسان الا بعد شعوره بالنقص والقصور عن مجاراة اهل الفن فيما وضع له في بابه وسبيله.

واستفحل الأمر حتى وجدنا كتباً ضخمة الحجم تجمع فيها المتون، مصنفة حسب ابوابها وموضوعاتها تمكيناً للدارسين منها، فتكون في متناولهم كل حين، وشاهداً قاراً على ما وصلت اليه ملامح الصنعة وقسر الفنون. ومما نذكر من الكتب «مجموعة مهمات المتون في مختلف الفنون» نشرتها مطبعة الحلبي، وفيها ستة وستون متناً وهي لاتضم الا المهم والمشهور منها، جلها نظم في العصر الوسيط.

٨ ـ تبادل الاساليب وتداخلها:

عرف العرب فنين من ضروب القول: الشعر وهو الكلام الموزون المقفى. والنثر وهو امّا قطع من الكلام المسجوع، أو كلام مطلق مرسل، ولكل منها مذاهبه واساليبه واغراضه التي تختص به ولاتصلح لغيره، وجرت العادة في كل ذلك ان يكون لكل مقام مقال، وان يراعى مقتضى الحال.

وعنيّ الشعراء والكتاب بالمعاني، ولم يهملوا أمر الزينة حتى ظهرت علوم وفنون حادثة كان منها علم البلاغة وما تفرع عنه من بيان ومعاني وبديع، فاستخدمت هذه الفنون شعراً ونثراً واستزاد الناس منها واقبلوا عليها.

لقد ظلت للعفوية والترسل مكانتها في الصناعة الأدبية، وكانت قوة التعبير فيها تنبع من بساطة اللغة وسلاستها واكتسب الكلام بالمحسنات البديعية ما بلغ به أرقى المواصل، وظل السهل الممتنع مطلب غالبية القوم، اما النقمة على ما سهل مأخذه فكان بدافع التعالي عن ركة الاسلوب، ويبقى الجاحظ مثلاً أعلى في الموازنة بين قرب المخرج، وسهولة المأخذ، ووضوح المعنى وجمال السبك.

أما من اراد الالتفات الى مظاهر التنطع لاسيما في العصر العباسي الثاني، فقد اكتنفت كتابات الصاحب بن عباد،

والقاضي الفاضل، والعماد الاصفهاني، ضروب من مسارب التوغل في الصنعة عن تمكن وإجادة.

أما في العصر الوسيط فقد ظهرت ميول متطرفة نحو الجمل القصيرة المسجوعة، ولزوم مالا يلزم وركب الكتاب مراكب صعبة في تعمد الجناس والطباق والتورية، ولازموا تزويق الكلام بما يجلي مذهب التكلف ويرسخه، وفي كتاب «عجائب المقدور في أخبار تيمور» لابن عربشا وكتاب «دورة الأسلاك في دولة الاتراك» لابن حبيب الحلبي ما يغلب طابع الصنعة، ونزعة التكلف واتجاه التعقيد المفضي إلى الاضطراب والركاكة، وبما ينافي طابع الاحتذاء والتقليد لمن سبق من أئمة هذه العلوم.

وفي كتاب شهاب الدين الحلبي «حسن التوسل الى صناعة الترسل» نماذج متراكبة متراكمة من أمثلة الاقتباس والتضمين مالا يأتي لكاتب إلا بعد عكوف المواجدة والمجاهدة. يقول ابن خلدون «لقد استعمل المتأخرون اساليب الشعر وموازينه في المنثور من كثرة الأسجاع والتزام التقفية وتقديم النسيب بين يديّ الأغراض وصار هذا المنثور اذا تأملته من باب الشعر وفنه ولم يفترقا الا بالوزن واستمر المتأخرون من الكتّاب على هذه الطريقة واستعملوها في المخاطبات السّلطانية وقصروا الاستعمال في المنثور كله على هذا الفن الذي ارتضوه وخلطوا الأساليب فيه وهجروا المرسل وتناسوه وخصوصاً اهل المشرق»[٢٣].

وبعد ان يقدم هذه الطريقة ويوصي بالابتعاد عنها لخطلها ومجافاتها لروح البلاغة يعلل هذا المسلك فيقول: «وما حل اهل العصر الا استيلاء العجمة على ألسنتهم وقصورهم عن اعطاء الكلام حقه في مطابقته لمقتضى الحال فيه فيجيزونه بذلك القدر من التزيين بالأسجاع والالقاب البديعية ويغفلون عما سوى ذلك واكثر من اخذ بهذا الفن ويبالغ فيه كتّاب المشرق وشعراؤه لهذا العهد حتى انهم ينحلون بالأعراب في الكلمات والتصريف اذا دخلت لهم في تجنيس او مطابقة لايجتمعان معها فيرجحّون ذلك الصنف من التجنيس ويدعون الإعراب ويفسدون بنية الكلمة»[٢٤].

ونقل القلقشندي عن النويري قوله «في نهاية الأرب»: «واتسع الخرق في ذلك فدخل الكتابة من لايعرفها البتة وزاد على الإحصاء حتى ان فيهم من لايفرق بين الضاد والظاء» واضاف اليه معلقاً بما لايخرج عن تعليل ابن خلدون فقال: «إنّما تقاصرت الهمم عن التوغل في صناعة الكتابة والأخذ منها بالحظ الأوفى لاستيلاء الاعاجم على الأمر، وتوسيده لمن لايفرق بين البليغ والالكن لعدم المامه بالعربية والمعرفة بمقاصدها حتى صار الفصيح لديهم أعجم والبليغ في مخاطبتهم أبكم»[٢٥].

أمّا ضروب الكتابة فاستمرت على ماهي عليه من عهود ووصايا ومراسلات ديوانية واخوانية ولم يعدم فن النثر كتابات فنية ذات صبغة شاعرية مثل ترفق «اللاسل في تصفية العسل» للفيروز ابادي و«نثر الازهار في الليل والنهار» لابن منظور، و«رشف الزلال في وصف الهلال» لخليل بن أيبك الصفدي و«حديقة الأديب وطريقة الأريب» للسيوطي.

أما المقامة فقد تنوعت اغراضها تنوع اغراض الشعر، ثم تحولت صيغها من الرواية الى الحكاية، وحلت المفاخرات محل المناظرات الفلسفية والكلامية المذهبية، واعتمدت المفاخرة على الجمع بين المتقابلات والمتناظرات، ومنها «المناظرة بين السيف والقلم» لابن نباته المصري «والمفاخرة بين السيف والقلم» لابن الوردي ت(٧٤٩هـ) «والمفاخرة بين السيف والقلم» للقلقشندي «والمفاخرة بين الرمح والسيف» للسعدي ت(٧٧هـ) «ومفاخرة دمشق والقاهرة» للبسطامي و«الارض والسماء» لشهاب الدين الحجازي.

ولم تكن هذه المفاخرات تعكس واقعاً محمولاً يتجاوز الظاهر، ولم تفصح عن ظواهر اجتماعية او سياسية، ولعل هناك من فضل عليها (خيال الظلّ) وطيف الخيال، وهو نمط من المقامة التمثيلية الهزلية الساخرة، تستعين بالجن وكلام الحيوانات والدمى وطرحت موضوعات متعددة، وهي تطور لما شاع في عصور سابقة.

٩ ـ الولع والمبالغة في الألقاب والصّفات:

لم نعرف عصراً مثل العصر الوسيط بالغ المتأدبون فيه

وأولي الأمر والمعرفة بتعظيم أنفسهم مثلما عهدنا في هذا العصر حتى صار لكل منهم لقبان لقب يسبق الأسم وآخر يختتم به ناهيك عن الصفات التالية، وقلما نجد علماً من اعلام هذا العصر لم يتخذ له لقباً للشهرة يوحي بالعظمة والنبل والفخر، وحبذوا الألقاب المركبة تركيباً اضافياً، فهذا شمس الدين وذاك نور الدين والآخر قمره والرابع سناه والخامس نجمه والسادس ضياؤه وشهابه.

وصدّرت اسماء الملوك والسلاطين بالناصر والمنصور والمؤيد والقاهر، وبلغ من حدة التمسك بالألقاب وشدتها أن جعلوا الاشرف أرفع من الشريف، والشريف ارفع من الكريم، والكريم اسمى من العالي، والعالي أرفع من السامي، وزادوا ان جعلوا لكل مرتبة أو مقام أو منزلة لقباً يختص به وحتى صارت هذه الألقاب في تشعبها تحتاج إلى معجم ضخم يهدي لأنواعها وما يوجه منها لطبقات المكتوب اليهم، ولم يستطع كاتب ولا وزير أن يعي ذلك فاحتاجوا الى رصدها في دفاتر وجعلوها بين ايدي الكتّاب»[٣٦].

وقد تمكس اضافة الصفات إلى الدين وتلقب الناس بها رغبة في جعل الدين محور الحياة والمقياس الأساس في التفاضل، وهو امر ينسجم مع رغبة المماليك العجم الذين تسلطوا على الحكم تحت ستار الدين، اضافة الى ما في هذه الألقاب من شحنة ايجابية في التفاخر وتعظيم الذات.

ومما اشتهر في هذه الفترة تخلي الأعلام عن ألقاب النسبة إلى العشيرة أو القوم، واستبدلت بلقب النسبة الى المدينة. في حين ان المألوف قديماً عن العرب تمسكهم بألقاب النسبة الى القبيلة لأنها تؤكد الانتماء إلى الأصل العربي حتى عد من لايستطيع ذكر اسم سبعة جدود عرب من أجداده ليس عربياً، وان الانتماء إلى المدينة او المهنة والصنعة و القطر في الشهرة كان من صفات العجم والعناصر غير العربية.

وممن تخلى عن لقبه في القبيلة وتبنى لقب المدينة، صفي الدين الحلي وهو من اصل طائي سنبسي وهي قبيلة عربية مشهورة تنتمي الى قحطان في اليمن، واشتهرت بالشجاعة والكرم، ومنهم حاتم الطائي، والطرماح، وابوتمام، والبحتري.

وهذا شهاب الدين التلعفري ينتسب الى مدينة تلعفر في الموصل ويشتهر بها بدلاً من لقبه الشيباني وهم عرب أقحاح أبلوا البلاء الحسن في الاسلام.

ويشتهر شمس الدين الكوفي بالنسبة الى مدينة الكوفة مع أنه ولد ودرس وعاش في بغداد، فيا ترى ما السر الذي يمكس هذا التحول؟ هل يعني هذا قلة التعصب للعربية مجاراة للمماليك والسلاطين وتجنب اثارة حفيظة هؤلاء؟ أم يعني غلبة التعصب للمدينة على القبيلة؟ مع ان بعضهم كالحلي والتلعفري هرباً من بلدتيهما الى مواطن اخرى طلباً للأمان والعيش الرغيد.

إنّ هذا العدول يمثل ظاهرة غريبة تضع علامة استفهام أمام كل من ينهج هذا السلوك واقدم عليه، وتظل هذه الظاهرة ملمحاً من ملامح العصر.

بعد هذه القراءة الفكرية في ملامح العصر الوسيط الأسلوبية في الادب والثقافة نكون قد اتينا على تعليل دوافع الاتجاهات وحوافزها، تلك التي كانت سائدة، وشخصنا مساربها، وحلّلنا نتائجها، بعد عرض الظواهر ذاتها وبما يعطي للقارئ المسوغات التي تساعده على تحديد مكانة هذا العصر الأدبية، والإلمام بالظروف المصاحبة لإنتاجه، وتفهم طبيعة هذا الانتاج وماهيّته ومستواه الإبداعي، وهو ما توخيناه في بحثنا.

لقد كانت هذه الفترة الزمنية طويلة جداً وغنية جداً بأحداثها ونوائبها، تعددت فيها الدول وتصارعت فيها المذاهب، ولمع فيها الكثير من الشخصيات السياسية والأدبية والدينية والعسكرية، وعلا شأن الوضيع، ووضع شأن السامي، فحفلت بالمتناقضات التي لاحصر لها.

فكانت فترة عسيرة لكنها لم تخل من الايجابيات في بعض صورها، كان لغياب القيادة العربية اثر في ان تبقى هذه الايجابيات عند حدها الادنى من الاستثمار.

لقد علا شأن الكتّاب وتقلدوا المناصب ونالوا الجوائز مقابل انخفاض مستوى الكتابة الفني وتمكن الكتّاب انفسهم. كثرت مدائح السّلاطين من غير العرب طمعاً بالمال والعطاء وكثر المديح النبوي على الحب والوفاء والولاء، وظهر مقابل هذا

الغرض شعر الفسّق والمجون والتغزل بالغلمان.

كثرت المؤلفات وتنوعت وكبر حجمها وثقل وزنها، وكان اغلب هذه المؤلفات شروحاً وتعليقات وجمعاً لما مضىٰ يتوسم فيه التكرار والمعاودة. ولكنه حفظ لنا التراث ودونه.

إنها فترة أصدق مما قيل فيها أنها وسيطه أدبها يمثلها بصدق ويفصح عن احداثها واتجاهاتها.

شارك في تراثها كل ابناء الشعب سياكهم وجزارهم ووراقهم، وتناول هذا الفيض واقعهم وحالهم، رثىٰ مدنهم المسبية، وبكىٰ بجدهم الضائع وصور حالهم وأيامهم.

وتراث هذا شأنه جدير بأن يتصدىٰ لدراسته والكتابة عنه من يساعد الاخرين علىٰ معرفته والاحاطة بايام هذه الامة وحالتها خلال ثمانية قرون من الصراع خلت

المصادر والهوامش

(١) ينظر عيون التواريخ محمد بن شاكر الكتبي ٢٠-١٢٤ تحقيق فيصل السامر ونبيلة عبدالمنعم داود دار الرشيد بغداد ١٩٨٠م. (٢-٣) تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي حسن ابراهيم حسن ٤ - ١٤٠ مصر ١٩٧٦م - وقد أردنا توكيد روايات المؤرخين العرب عن وحشية المغول بما جاء عن المستشرقين، حيث زعم البعض ان العرب كرهوا المغول وتطرفوا في سرد فضائعهم عند احتلال بغداد علىٰ سبيل الدعاية والنكاية. (٤) يراجع تاريخ الادب العربي في العراق - عباس العزاوي ١ - ٧ المجمع العلمي العراقي - بغداد ١٩٦٠م. (٥) يراجع الحياة السياسية في العراق في عهد السيطرة المغولية - محمد صالح داود القزاز ١٥٩ - النجف ١٩٧٠م. ولمن شاء المزيد يراجع كتابة الدعوة الىٰ الاسلام - ارنولد وفيه الكثير من النماذج المشقة التي عاناها المسلمون من اجل تحويل المغول عن ديانتهم الىٰ الاسلام صفحة ٢٥٤ وما بعدها. (٦) في ادب العصور المتأخرة - د. ناظم رشيد ١٢ - الموصل ١٩٨٥م. (٧) الأدب العربي وتاريخه في الأندلس والمغرب والمشرق من انقضاء خلافة بغداد الىٰ ايامنا الحاضرة - محمود مصطفىٰ ٣ - ١٨٥ - القاهرة - ١٩٣٧م. (٨) ينظر المقدمة - ابن خلدون ٤٣٢، ٤٢٠ - القاهرة (بدون تاريخ). (٩) ينظر تاريخ الأدب العربي - عباس العزاوي ١ - ٩ مصدر سابق. (١٠) التاريخ الأندلسي من الفتح الاسلامي حتىٰ سقوط غرناطة - عبدالرحمن علي الحجي - دار القلم ١٩٧٦م. (١١) في ادب العصور المتأخرة - د. ناظم رشيد ٧ مصدر سابق. (١٢) صفي الدين الحلي - ياسين الايوبي د - هـ بيروت ١٩٧١م. (١٣) انظر عيون التواريخ - محمد بن شاكر الكتبي الجزء ٢٠ - الصفحات (٧٤ - ١٣١ - ١٣٢ - ١٣٣ - ١٣٦ - ١٩٣) وما كتب عن ابن العلقمي (مصدر سابق). (١٤) تاريخ الادب العربي في العراق - عباس العزاوي ١ - ٢٤٤ مصدر سابق. (١٥) الادب العربي وتاريخه - محمود مصطفىٰ ٣ - ٢٨٥ مصدر سابق. (١٦) يراجع الادب العربي وتاريخ - مصطفىٰ محمود ٣ - ٢١٢ مصدر سابق. (١٨) الادب الصوفي في مصر في القرن السابع للهجرة - علي صافي حسين ٢٢٧ مصر ١٩٦٤.

(١٩) شعر صفي الدين الحلي - جواد احمد علوش ١٦٩ - بغداد ١٩٥٩م. (٢٠ - ٢١ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٥) ديوان البوصيري علىٰ التوالي صفحة (١٧٢، ٧، ٢٣، ٥٥، ١٢٧، ١٩٠) تحقيق محمد سيد كيلاني - مصر. (٢٦) ديوان صفي الدين الحلي ٧٨٥ تقديم - كرم البستاني - دار صادر - بيروت ١٩٦٢م. (٢٧) شعر صفي الدين الحلي - احمد جواد علوش - ١٣٠ مصدر سابق. (٢٨) ديوان ابي حيان الأندلسي ٤٦٥ - تحقيق احمد مطلوب وخديجة الحديثي - بغداد ١٩٦٩م. (٢٩) ديوان ابن نباتة المصري ٣٧٢ - تحقيق محمد القلقيلي بيروت. (٣٠) ابن نباتة امير شعراء المشرق - عمر موسىٰ باشا - ٨٨ دار المعارف بمصر ١٩٦٣م. (٣١) الادب الصوفي مصر - علي صافي حسين ١٩ - ٣٣ مصدر سابق. (٣٢) ادب الدول المتتابعة عصر الزنكيين والأيوبيين والمماليك عمر موسىٰ باشا ٤٥٨ - دار الفكر الحديث - لبنان ١٩٦٤م. (٣٣) عمر ابن الفارض مصطفىٰ حلمي - دمشق. (٣٤) ديوان صفي الدين الحلي ٩٥ مصدر سابق. (٣٥) عيون التواريخ - محمد بن شاكر الكتبي ٢٠ - ٢٣١ مصدر سابق. (٣٦) في ادب العصور المتأخرة - ناظم رشيد ٤٢. (٣٧) ديوان ابن نباتة المصري ٤٩٢ مصدر سابق. (٣٨ - ٣٩) الادب العربي وتاريخه - محمود مصطفىٰ ٣ - ٢٥٩ مصدر سابق. (٤٠) خزانة الأدب وغاية الأرب - ابن حجة الحموي ٤٤٣ دار القاموس الحديث - بيروت. (٤١ - ٤٢ - ٤٣ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٦) المصدر نفسه علىٰ التوالي ص٤٥١، ٣٨٦، ٤٥٣، ٣، ١٠، ١٤. (٤٧) في ادب العصور المتأخرة - ناظم رشيد ٤٠ مصدر سابق. (٤٨) في الادب العربي وتاريخه - محمود مصطفىٰ ٣ - ٢٤٧ مصدر سابق. (٤٩) ديوان صفي الدين الحلي ١٣٧ مصدر سابق. (٥٠ - ٥١ - ٥٢ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٥) مجموعة مهمات المتون في مختلف الفنون. علىٰ التوالي ص١١٨، ٢٢٥، ٢٤٩، ٢٨٤، ٣١٧، ٥٧٠ مصر ١٩٤٩م. (٥٦ - ٥٧) مقدمة ابن خلدون صفحة ٧، ٥، ٥٦٨ مصدر سابق. (٥٨) صبح الأعشا في صناعة الانشا - ابوالعباس القلقشندي ١ - ٤٨، ٤٩ - مصر ١٩١٣م. (٥٩) الأدب العربي وتاريخه - مصطفىٰ محمود ٢٢٤ مصدر سابق.

• • • • • •

الأنجاز الحضاري في الفكر الفلسفي

دراسة

د. عامر عبود الشقاع

كلية الاداب / جامعة بغداد

مدخل عام:

وأن الفلسفة هي قبل كل شئ جزء من الحياة، وعليها مسؤوليات تأريخية لاسبيل الى اهمالها او الغض من قدرها.

بهذا المعنى تأخذ الفلسفة حيزاً من الاهمية بوصفها نتاجاً حضارياً قائماً بذاته مؤسسا على الوعي وهي بهذا الفهم ترتبط بروافد معرفية أخرى مستقلة بذاتها أدوات ومضامين. وليس هذا الأرتباط بالغريب على الفلسفة اذا نُظر الى ذلك بموجب ان هذه الأخيرة هي حصيلة فعل الأنسان في الطبيعة والحضارة بوجه عام، بما يتضمنه كل ذلك من فكر وثقافة واجتماع واقتصاد مما وصلت اليه التجارب البشرية بوجه عام.

ان أية محاولة لتحديد علاقة الفلسفة بروافد معرفية أخرى قائمة ومستقلة بذاتها يفضي الى ضرورة الالمام ليس بتأريخ الفلسفة فقط وانما يتجاوز ذلك الى مجمل تاريخ الفكر البشري بمختلف فروعه عبر نموه وتطوره مقدمات ونتائج، اخفاقات ونجاحات بناءاً وهدما. ومثل هذا الأمر يتطلب جهداً عاماً غير قابل للحصر تساهم في انجازه كل الأمم بما تمتلكه من تراث وابداعات ليؤلف في مجموعه حصيلة تجربة الأنسان في الوجود وعياً وتطوراً.

إن الأعتراف بالفلسفة بوصفها نتاجا حضارياً يثير فينا التساؤل حول شروط تحقيق القول الفلسفي اي بمعنى اخر تحديد المقدمات التي من خلالها يمكن تحقيق ما يسمى بالمعرفة الفلسفية.

ان مثل هذا التحقيق يستمد جذوره وشرعيته من واقع موضوعي يقوم على جملة بنىً تتخذ من الأجتماع والأقتصاد والفكر والتأريخ ركائز اساسية لها. وعليه يصبح ذكر القول المعبّر عنه بالفلسفي ولادة طبيعية تمليها طبيعة العقل البشري بعد اكتمال شروط نضجه من حيث هو تجاوز الحاجيات الأنسان المادية الضرورية الى بحث في الأنسان نفسه وفي محيطه ووجوده العام.

وربما كان سؤال ما الأنسان؟ ولم يتساءل؟ وماذا يبغي من تساؤله؟ من أخطر الأسئلة التي واجهت الفكر البشري على الأطلاق بل ولربما ستبقى هذه التساؤلات بداية مستمرة متواصلة تدفع وتحرك كل انشطة الأنسان في حواره مع نفسه لأكتشاف ذاته ككائن واعٍ بأبعاده الذاتية والأجتماعية، وفي حواره مع الطبيعة بأبعادها الظاهرة والخفية لفك الغازها واستجلاء اسرارها. أن هذه التساؤلات تبقى مفتاح تطور وتقدم الفكر البشري بمختلف اوجهه المادية والنظرية.

ان الفلسفة عبر تحققها تسبقها عملية تأسيسية واسعة

ذات ابعاد متنوعة، اي ان هناك جهداً عملياً مادياً سابقاً يهيئ لمستلزمات إمكان القول الفلسفي. ولاينبغي أن يفهم من هذه الأسبقية على اساس أنها تعني ان تحقق القول الفلسفي يأخذ طابعا دخيلا سطحيا في علاقته بمجمل الأنساق المعرفية الأخرى حتى ليبدو وكأن على الفلسفة ان تنتظر تلك الشروط لتعلن بعدها شرعية وأحقية تواجدها، فالمسألة ابعد من ذلك وأعمق بكثير اذ في الوقت الذي يولد فيه أي مشروع حضاري بمختلف شروطه تكون الفلسفة قد بدأت كذلك. لأن كل تأسيس او بناء او تحقق يحمل في جوفه بذرة فلسفية معينة بغض الطرف عن قيمتها سواء كان ذلك بشكل مباشر او غير مباشر. وعليه فإن الفلسفة بهذا المعنى ليست هبة من السماء تنزل في العقول فتحيلها الى عبقريات ومواهب مدهشة تتفلسف كما يحلو لها كما أنها ليست ثماراً فطرياً وهبته لنا الأرض لنحصده دون أدنى عناء.

والقول بأسبقية تأسيسية ذات أبعاد اقتصادية واجتماعية وثقافية تسبق الفلسفة كنتاج معرفي مكتمل الصورة يحتم علينا القول بأن هذه الأسبقية ذات أبعاد علمية وهذا يفضي الى الأقرار تاريخيا وموضوعيا بأهمية مساهمة العلم في هذا البناء الممهد والمهيئ لما يعرف بالفلسفة، وفي هذا الجانب يمكن القول بأنه «من غير الممكن وضع تأريخ محدد لمسألة التجريد والتنظير فيما يتعلق بالأنسان على اعتبار ان الأنسان منذ عرف النطق كان قد بدأ التجريد وأن هذا الحال ليس الا وليد ضروب من الممارسات العملية الممتدة العمق تاريخيا، وان ما قام به الأنسان منذ الأف السنين من جهة العمل والممارسة هو الذي حقق للانسان انسانيته في علاقته بالمجتمع ونظمه وقوانينه وقيمه»[٢] وقد يعترض البعض على مثل هذه المساهمة التي للعلم والعمل تحت ذريعة ان العلم في بداياته لم يكن بالمستوى الذي يسمح له بالمشاركة الفاعلة في مثل هذا الدور.

ان الأجابة على مثل هذا الأعتراض تتطلب فهما لحقيقة الممارسة العلمية في بداياتها من ان العلم كان نتاجا مرتبطا بالعمل أشد الأرتباط ومن حيث انه نتاج مادي يساهم في بناء المجتمعات من منظور متطلباتها المادية في شكلها البسيط المعروف لنا. كما انه من التعسف التاريخي ان نحكم على العلم قديما من منظور ما وصل اليه في العصر الحديث بحيث تبدو عملية المقارنة غير موضوعية، فاذا أمكننا تجنب مثل هذا الفهم فليس أمامنا غير ان نعترف بأن دور العلم مهما كانت طبيعة المجتمع الذي نشأ فيه يبقى دورا فاعلا ومؤثرا. كذلك لاينبغي ان نسقط من اذهاننا ان كل فلسفة تبقى مشروطة بظروف عصرها ومعبرة عن جزء منه على الأقل وان كان ذلك بأوجه عدة قد تختلف من مكان الى اخر.

ان العلم بأعتباره اداة مساهمة في عملية بناء الحضارة وتقدمها وبأعتباره شرطا من شروط امكان القول الفلسفي يجعلنا نلح في الأسراع بالتساؤل عن طبيعة العلاقة بين الفلسفة والعلم من منظور تحليلي يرمي الى الوقوف على مدى جدية تلك العلاقة وأهميتها.

ان تتبع هذه العلاقة يستوجب وضعها بطابع الشرطية من جانب كونها ذات عمق تأريخي يتيح لنا اقتفاء اثره واستيضاح معالمه وتوضيح مدى عمق هذه العلاقة وايضاح مدى التوازن القائم بين الفلسفة والعلم. ولئن كانت هذه العلاقة كما نتصورها ذات طابع تلازمي ضروري فأننا بالمقابل نرتئي ان تقوم على التكامل والتقارب دون الصراع والنفي المتبادل القائم على ارادة اثبات الشرعية الأكثر اصالة وفاعلية. وعليه سنحاول قدر الأمكان وضع هذه العلاقة في ميزان الحكم التأريخي المبني على الحقائق الموضوعية الهادفة الى الأنصاف لا الى السيطرة والالغاء.

ان الفلسفة كشكل راقٍ من أشكال الوعي المؤسس على حيوية الممارسة الفكرية ارتبطت وترتبط بعلاقة متينة بالعلم بحيث اصبحت ميزة لها عن باقي صنوف الفكر بل وأصبحت هذه العلاقة خاصية من خصوصيات الفلسفة دون ان يعني ذلك تحجيما لروافد معرفية اخرى ذات علاقة وطيدة بالفلسفة. والتركيز على علاقة الفلسفة بالعلم لاينبغي ان يفهم منه احاديه في العلاقة او أن الفلسفة تمثل حدا أصغر مستغرقاً في العلم كحد اكبر مستغرق لان مثل هذا الفهم يؤدي الى نتائج تعسفية

غير ذات جدوى بل وربما قد يأخذ هذا التصور منحى عكسيا تكون فيه الفلسفة بمثابة البعد المهيمن على العلم بحكم عوامل تاريخية وفكرية لا يمكن التخلص منها الا في وقت قريب. لذلك فأن وثاقة العلاقة بين الفلسفة والعلم لاتعني ان هذا الأخير يمثل العنصر الوحيد المكوّن لها، لأن القول بذلك يؤدي الى تحول الفلسفة الى تابع للعلم وذلك أمر يفنده تاريخ الفلسفة عبر تتبع مسيرتها الفكرية. فالفلسفة بكل ما تنطوي عليه من مذاهب واتجاهات متفلسفة لم تتخلّ عبر تطورها في مضامينها عن التصورات الأخلاقية والدينية والأجتماعية والسياسية تنظيرا وممارسة ولنا ان نستشهد في ذلك بأن عظمة سقراط ما كانت لتظهر لو لم يكن فيلسوفا عبر اثناء محاكمته عن موقف اخلاقي شجاع ورفض الهروب من السجن، وما جمهورية افلاطون، ومدينة الفارابي الفاضلة وقصة «حي ابن يقظان» لأبن طفيل الا نتاجات عقول فلسفية حاولت ان تبحث في كل فروع الحياة وان تجعل لاراءها وتصوراتها في مواقف شمولية لاتستثني علما او اخلاقا او سياسة. وما أبن خلدون وفرنسيس بيكون وديكارت وجون لوك وكنْت وهيغل وماركس وغيرهم من الفلاسفة مثاليين كانوا ام تجريبيين الا عقولا لم تخلُ فلسفاتهم من مواقف اخلاقية ودينية وسياسية وعلمية.

ثم أن محاولة النظر الى الفلسفة من زاوية علمية فقط يمثل ضمن شروط البحث العلمي ابتعاداً عن الموضوعية وتشويهاً لحقيقة الفلسفة ولتأريخيتها. لأن حصر علاقتها عند حدود العلم من شأنه ان يحيل قراءاتنا الفلسفية الى مجرد أبحاث مختبرية تؤدي في النهاية الى الغاء الفلسفة وموتها على اعتبار ان بديلها الموجود وهو المتمثل في العلم بكل قوته وهيمنته الحالية يجسد خير بديل لها، وبالتالي سوف لن يبقى من الفلسفة غير مجرد ذكريات محفوظة في كتب التأريخ. ولهذه الأعتبارات فأن أي موقف من الفلسفة يبقى قاصرا في تحليلاته ونتائجه ما لم يراعِ كل الجوانب المؤلفة لبنية القول الفلسفي ويأخذها بعين الأعتبار من حيث الترتيب والأهمية والتأثير. لذا فأن تأكيد علاقة الفلسفة بالعلم لابد وان يكون مصحوباً بوعي وحذر من خطر الأنزلاق في متاهة الحكم اللاموضوعي وذلك ما سنحاول تجنبه قدر الأمكان في توجهنا نحو تحليل العلاقة الآنفة الذكر دون ان يعني ذلك بأي وجه من الوجوه استنقاصاً من قيمة العلم بوصفه أحد الأبعاد الرئيسة الذي ارتكزت عليه الفلسفة في بنيتها وتطورها بشكل كبير.

تأريخية العلاقة بين الفلسفة والعلم

أن من اهم الخاصيات المميزة للفلسفة عن غيرها من شتى صنوف الفكر النظري علاقتها المستمرة المتواصلة، النامية، بالعلم. وابراز هذه الخاصية او الميزة لايعني وكما سبق ان ذكر اجحافاً او حيثاً لعلاقة الفلسفة بغيرها من المعارف الأخرى ودليلنا في ذلك ان العلاقة التأريخية بين الفلسفة والعلم لم تكن في مراحلها بنفس المستوى وبنفس القوة اذ كثيراً ما ضعفت تلك العلاقة لتتحول الفلسفة الى اداة لتبرير الواقع السائد اي بمعنى اخر الألتصاق اكثر بالجوانب السياسية والاخلاقية والدينية وتدعيمها ولو كان ذلك على حساب العلم كأن يأخذ القول الفلسفي مثلا صورة المدافع عن الواقع السائد ضد طروحات العلم.

ورغم ذلك فأن الفلسفة لاتفقد علاقتها بالعلم مهما كان مستوى تلك العلاقة بحيث تظل في نشأتها وتطورها مرتبطة به أشد الأرتباط دون ان يعني ذلك أحادية العلاقة منظوراً اليها كبعد واحد من أبعاد التجربة الفلسفية، اذ تبقى الفلسفة بأستمرار ذات ارتباطات متنوعة محكومة بالنظرية والممارسة.

ان الرفض القائم على انكار حصر علاقة الفلسفة بالعلم فقط بالرغم من متانة العلاقة القائمة بينهما يفهم منه تعدد لأبعاد التجربة الفلسفية وتداخل لمكوناتها. وهذا التعدد من شأنه ان يثير فينا الأسراع بوصف الفلسفة على أنها «أم العلوم»[3]. والقبول بهذا الوصف او التسمية لن يكون سهلا متى بحثنا في اسباب هذه التسمية ودوافعها وصولاً الى نتيجة مقنعة قد تدعم ذلك الوصف او ترفضه.

لقد نجح الفلاسفة قديما وحديثا وكذلك دارسو

الفلسفة على اعتبارها «اما للعلوم» منطلقين في ذلك من عدة اعتبارات منها ما هو تأريخي حيث كان الفيلسوف ملما جامعا لشتى انواع العلوم من رياضيات وهندسة وطب وكيمياء وموسيقى.. الخ اضافة الى الفلسفة. فبدأ الفيلسوف بهذا المعنى موسوعيا في معارفه وعدّت الفلسفة بهذا الأتجاه أسمى المعارف واشرفها وأرقاها. وعلى سبيل المثال كان أفلاطون ملما متعمقا في الرياضيات والهندسة وكان ارسطو على دراية بالطب والفيزياء كما كان الفارابي متبحرا في علم الموسيقى في حين كان ابن سينا بارعا في الطب وجابر بن حيان مبدعا في الكيمياء وابن الهيثم عالما لايدانى في البصريات والأشعاع المنكسر. وعلى هذا النحو لم يكن بالغريب ان يؤخذ بالقول المعتبر للفلسفة اماً للعلوم والذي يشهد شرعيته من ذلك التداخل المتين بين الفلسفة والعلم. ذلك التداخل الذي لايمكن للفيلسوف بدونه ان يصبح فيلسوفا عالم يلم بشتى انواع المعارف والعلوم النظرية والعملية.

اما الأعتبار الثاني الذي تحوز الفلسفة بمقتضاه التسمية بأم العلوم فمرده عوامل نفسية تبدو واضحة لدى دارسي الفلسفة او من المعجبين المتحمسين لها اما بحكم التقليد او بدوافع اخرى مردها الأعتزاز بالفلسفة والرفع من مكانتها. واذا كانت تلك التسمية تحوز قديما جانبا من الموضوعية فأننا نتساءل اليوم فيما اذا كانت الفلسفة تستحق هذه التسمية بعد ان استقلت علوما عديدة كالرياضيات والهندسة والفيزياء وعلم النفس وعلم الأجتماع وعلم البيولوجيا والتاريخ والى أخره من العلوم التي اصبحت مستقلة بذاتها قائمة على قواعد ومناهج مختصة بها.

ان استقلالية هذه العلوم منذ عدة قرون توحي للباحث وكأن الفلسفة في مأزق لامفر منه على اعتبار ان هذا التحول قد يؤدي في نتائجه الى الغاء الفلسفة من ساحة الفكر وتقليل فعالياتها الى حد كبير وهذا ما انتهى بالبعض الى الأعلان بموت الفلسفة وانتهائها وذهاب البعض الأخر الى القول بضرورة العودة الى المنابع الأصلية للفلسفة اذا كنا حقا نريد لها البقاء والأستمرارية.

والحقيقة ان هذا التحول قد أدى في بعض نتائجه الى وضع الفلسفة في موقف صعب مرده ان تلك الوحدة العضوية القديمة القائمة بين الفلسفة والعلم قد تلاشت مما تضع الفلسفة امام عدة اشكاليات تتعلق بضرورة مراجعة مفاهيمها وبناها وروابطها على ضوء المتغيرات الجديدة بل وليصار الى صياغة جديدة للعلاقة السببية بين الفلسفة وسائر العلوم من زوايا عدّة تأخذ بالأسباب والدوافع الفاعلة في مجمل نسق القول الفلسفي عموما.

وكنتيجة لهذه المتغيرات نرى ان التبرير القائم على اعتبار الفلسفة اما للعلوم يصبح صعب القبول في عصرنا الحاضر لأن من شأن هذا القول ان يوحي لنا بأسبقية مهيمنة للفلسفة تكون بمقتضاها العنصر المحرك الذي لاسبيل الى الخروج عن دائرته والأفلات من سطوته مهما كانت قوة واستقلالية أي فرع من فروع العلم. ولا تقف المسألة عند هذا الجانب فحسب بل أننا قد نتساءل بأنه اذا كان للفلسفة ان تنصّب كأم للعلوم فهي أم بالنسبة لمن، وبأي وجه من الوجوه بل وبأي مقدار في كل فرع من فروع العلم التي استقلت بذاتها؟ وهل للعلماء ان يقفوا في وجه الفلسفة أزاء ذلك القول بموجب ان ذلك الفهم لايعدو ان يعتبرهم مجرد تابعين للفلسفة او ان شئنا القول مجرد متتلمذين في حقل من حقول الفلسفة حيث لامجال لهم في الأعتراض عليها او الخروج عن شرائعها؟.

ان هذه النتيجة لاتعني نفيا لحقيقة العلاقة المتينة بين الفلسفة والعلم القائمة على نسق حركي لاسبيل الى نفيه والغائه. والأدلة في ذلك قائمة ومتعددة الأوجه. فطاليس وان سبقه البابليون في القول بالماء أصلاً للكون، حين يتساءل عن الحقيقة الكامنة وراء الظواهر انما يطرح بذلك سؤالا مهما له ابعاده العلمية والفلسفية الخطيرة حتى وان بدا الحل الذي قدمه ساذجا ونحن هنا لاتهمنا النتيجة بقدر ما تهمنا أهمية السؤال وعمقه. وهيرقليطس حين يقرر ان التغير قانون الوجود وان كل الأشياء في صيرورة وتبدل مستمرين انما قد مهد لنا

الطريق بوعي او دون منه نحو فهم قانون الضرورة او الحتمية كأحد الشروط العلمية المؤدية الى فهم الوجود وفق نسق خصب من شأنه ان يؤسس لمعرفة علمية، نامية، متجددة ذات افق مفتوح على الطبيعة. اما الذريون فيكفي انهم قدموا لنا تصورا فيزيائيا للعالم تحكمه المادة والحركة والفراغ.

واذا ما وجهنا نظرنا نحو افلاطون فأننا نراه بغض النظر عن تقييمنا لفلسفته سلبا او ايجابا. قد اولى الرياضيات أهمية كبرى في بنية قوله الفلسفي واعتبرها قاعدة رئيسية لأصل الوجود حتى لقد بلغ اعجابه بالرياضيات حدا أثرت معه في فكره تأثيرا عميقا ويبدو ذلك في الشعار المكتوب عند مدخل اكاديميته «من لم يكن مهندسا رياضيا لايدخل علينا»[11].

لقد بدت الرياضيات في الفلسفة الأفلاطونية بمثابة الشرط الضروري لتحقق الممارسة الفلسفية اي بمعنى انها وسيلة ذات فاعلية في انتاج الفلسفة بمستوى من التجريد لاسبيل اليه الا بفضل الرياضيات. أن التوظيف الفلسفي الأفلاطوني للرياضيات كان يهدف الى التجريد للتخلص من المحسوس المعبر عن التغير وعدم الثبات والكثرة للوصول الى تأمل عالم الجواهر الثابت اللامتغير وذلك امر لم يتم بغير التأمل العقلي المحض الساعي الى ادراك الحقيقة في ذاتها عن طريق المنهج الرياضي بأعتباره وسيلة ناجحة تتيح للعقل قدرة على التجريد والتأمل. والشئ الذي يمكن أستنتاجه من خلال تتبع نسق الفلسفة الأفلاطونية في تحديد علاقتها بالرياضيات هو ان التفلسف يبدو عند افلاطون وكأنه يرتبط ضرورة بممارسة علمية نظرية بمستوى الرياضيات، لما من القدرة التجريدية والفاعلية العقلية المحضة ما من شأنه ان يقدم لنا صورة واضحة لادراك الحقيقة بمستوى كبير من التجريد والدقة والوضوح. ولئن كانت الفلسفة كما سبق وقلنا لاتنشأ من فراغ فأن ما يمكن ان يقال عن الفلسفة الأفلاطونية ارتباطها بالرياضيات الفيثاغوريه مما يؤكد شرطية العلم في نشأة الفلسفة وتنوعها واستمراريتها.

اما أرسطو فهو كفيلسوف وطبيب وفيزيائي قد خالف الرأي الأفلاطوني في حصره العلوم عند حد الرياضيات فحسب مما حدا بارسطو الى اعتبار الفكر الأفلاطوني فكرا يعاني من النقص في العلوم الحقيقية وبهذا ذهب الى القول بأن افكارنا حول العالم تأتي لنا من خلال ادراكنا الحسي للأشياء المادية التي يعتبرها ارسطو موادا بدائية ومصدرا للواقعية[12].

ودور الفيزياء والعلوم هو دراسة عالمنا الفيزيائي والكشف عن حقائقه لضمان الوصول الى الحقيقة وعليه فأن المعرفة الحقيقية بالمنظور الأرسطي هي مايقدمه لنا الأدراك الحسي عن طريق البراهين المستمدة من الحس. وذلك ما يؤكده ارسطو حين يذهب الى القول بما معناه ان علينا ان نبدأ بما هو معروف ويمكن ملاحظته لننتقل بعد ذلك الى ما هو واضح ومعروف من قبل الطبيعة. وليس من شك هنا في ان الأرسطية كانت في رؤاها مرتبطة بالتجربة ذات الأمتداد الأبقراطي في مجال الطب زيادة على الدور العلمي التجريبي المضاف من قبل ارسطو وهذا ما يوضح لنا مرة اخرى ان هناك علاقة حميمة بين الفلسفة والعلم بأعتباره شرطا من شروط البناء الفلسفي نشأة وتنوعا[13].

اسهامات العرب في بناء الحضارة

ان التطرق الى الأنجازات الحضارية اليونانية بوجهيها العلمي والفلسفي لايعني اطلاقا حين نتناولها بالبحث والتحليل أننا نعتبر تاريخ العلم والفلسفة يبدءان بهذه الحقبة الحضارية بحيث تبدو حضارة الاغريق وكأنها المفتاح المؤسس لكافة أبداعات العقل البشري ومثل هذا الأمر مجانب للحقيقة الى حد بعيد اذا ما فهمنا مجمل الحضارة البشرية في تطورها وانجازاتها على انها كل مترابط ضمن سلسلة من التحولات التي يمرّ بها الفكر البشري عموما ككل متكامل يمهد السابق منه للحاضر ويؤسس الحاضر للمستقبل. وعليه يصبح من غير الصحيح التنكر للأنجازات الحضارية الحاصلة في بلاد ما بين النهرين ومصر والهند والتي اكدت البحوث الأركيولوجية والانثروبولوجية المعاصرة مدى اهميتها ومدى التطور الذي وصلته تلك الحضارات في مختلف مجالات العلوم كالطب والفلك والرياضيات والهندسة وهو ما يوضح مستوى النضج العلمي والفكري المتحقق وذلك دليل واضح على أنه ليس هناك عقلاً مبدعاً على شعب او أمة دون اخرى[14].

ان الأسترسال في تتبع مسيرة الحضارة الأنسانية في جانبها العلمي والفلسفي من شأنه ان يقودنا الى حلقة اخرى من الحلقات المضيئة في مسيرة التجربة البشرية وانجازاتها ونعني بذلك العرب المسلمين في مجال الفلسفة والعلم ومدى أهمية هذه الأنجازات في خدمة الفكر الأنساني لاحقا.

لقد جسد الفكر العربي الأسلامي من خلال نزوعه التجريبي الأستقرائي وتوجهه الأجتماعي التاريخي تحولا كبيرا نحو ترسيخ المنهج العلمي وتأكيده في تأريخ الفكر البشري. ذلك ان ابداعات وطرق البحث التي توصّل اليها علماء العرب وفلاسفتهم لعبت دورا خطيرا في مسار النهضة الأوربية الحديثة والحضارة الأنسانية بوجه عام. ولئن كان البعض يتنكر لمثل هذا الدور، فذلك لأنه يهدف الى الأستنقاص من قيمة العقل العربي تحت ذرائع خاوية يقوم على اساس ان الفكر العربي لايقوم على اسس منطقية تركيبية وأنه ليس سوى مجرد مقلد لعقل اسمى يفوقه ابداعا وهو العقل الأغريقي. وفي ذلك يذهب برتراند رسل الى القول «ان العرب كانوا في ميدان الفلسفة شراحا اقدر منهم مفكرين أصليين، واهميتهم للحضارة الأوربية قائمة على كونهم ورثة مباشرين لتلك الجوانب من التراث اليوناني»[illegible].

اما ارنست رينان فاحكامه اللاموضوعية وتوجهه الفكري المتحيز لا يخفى على أحد لذلك فليس من الغريب ان تأخذ شطحاته الفكرية اتجاها مغايرا للحقيقة حين يزعم «ان اليونانيين هم الذين ابدعوا العلم والفلسفة في صيغتها النهائية ابداعا دون ان يحذوا في ذلك حذو أحد»[illegible].

ان مثل هذه الأحكام لاتقف على اسس متينة متى ما نظرنا الى الأمور نظرة موضوعية رصينة. فالفلاسفة والعلماء العرب لئن تفاعلوا مع الأمم الأخرى حضاريا فأنهم لم يقفوا عند حدود التلقي والتبني وانما محصوا وناقشوا ورفضوا كل ما اعترضهم من فلسفة وعلم واختاروا توجههم الخاص القائم على ايجاد معايير مستقلة بهم حكما وتقييماً يحكمهم في ذلك ميزان العقل المتماشي وروح عقيدتهم كما يحكمهم التجريب والأستقراء فيما يتصل بعديد من القضايا العلمية. ولنا في جابر بن حيان صورة للفيلسوف والباحث العلمي المبدع في اصول البحث العلمي الذي اقام أسسه على قواعد اربع بقيت لحد الآن إحدى أهم مميزات العلم الحديث.[illegible] فقد صاغ جابر بن حيان قواعده حسب مراحل تبدأ بالملاحظة المباشرة تليها الفرض العلمي ثم تفسير الظاهرة او الحدث والتأكد من صحته عن طريق التجربة ثم اخيرا ايجاد القانون الذي يصف الظاهرة ويضعها في صورة ذهنية. واذا كان جابر بن حيان قد جمع الفلسفة الى جانب العلم وخاصة علم الكيمياء فأن ابن سينا جسّد بدوره الصورة الحية للفيلسوف العالم من خلال ابداعه في الفلسفة والطب مما كان له تأثيره في بعض آرائه الفلسفية وهو ما هيّأ لابن سينا بأن يكون مبدعا حتى بلغت شهرته الآفاق وظل مرجعا لعلم الطب الى وقت قريب[illegible].

اما الغزالي فقد قدم لنا منهجا سعى من خلاله الى اليقين فاعطى بذلك اسهاما خطيرا كان له صداه فيما بعد في مجال تأسيس العلم في العصر الحديث[illegible].

ان الأنجاز الفلسفي والعلمي العربي بدا واضحا جليا في منهجه التجريبي في شتى علوم الطبيعة والفلسفة والأنسانيات من خلال مؤلفات الجاحظ وابن طفيل في قصته الفلسفية «حي ابن يقظان» وبلغ قمته مع ابن خلدون في نظرية العمران البشري التي ما من مفكر بأستطاعته نسيانها او تجاوزها. ذلك أنه لاول مرة في تأريخ الفكر يظهر من يؤكد على ان التاريخ لاتحكمه الصدفة وأنه يتجه وفق قانون ثابت علينا تتبع احداثه والوقوف على وقائعه وأنه اي التاريخ من صنع الأنسان ونتاج ظروفه، اذ لكل تجمع بشري قوانينه التي تحكمه وأساليبه في العيش وأن هذه الظروف والقوانين والأساليب متبدلة، متغيرة غير مستقرة. وتتجلى عبقرية ابن خلدون كذلك حين يضع ضوابطا ومقاييسا لمؤرخ التأريخ الذي ينبغي ان تتوفر له معرفة أضافية بطبيعة الحوادث القائمة والأحوال المتحققة مما يساعده في التأكد من صحة الخبر وتمييز الصادق منه ونبذ مالا يقوم على دليل واضح مقنع[illegible].

وفي ميدان الطبيعيات كان في انجازات ابن الهيثم ما يثير العجب اذ كتب في الأبصار والأشعاع المنكسر والمنعكس وغير ذلك من النظريات في العلوم البصرية التي كانت الأساس

لظهور التلسكوب والميكروسكوب فيما بعد.(١٧) كما كان للخازن الأندلسي (قرن ١١و ١٢م) دورٌ رائدٌ في هذا الميدان العلمي أيضاً حتى أن مؤلفاته قد ترجمت الى اللاتينية سنة (١٥٧٢) في عدة مجلدات اثبت فيها ان شعاع النور منكسر وحدد كمية الأنكسار، وتحدث عن طريقة ادراك المرئيات وعزا الأبصار الى الشعور الحاصل في الدماغ بواسطة العصب البصري وعلل الرؤية بأن منطلقها هو الأشياء بأتجاه العدسة البصرية وهو على ما نعرف اول من قال بخاصة التكبير بالعدسات(١٨).

خلاصة القول ان العرب المسلمين تمكنوا ضمن ظروف عصرهم من اخصاب الحضارة حين ربطوا بين الفكر والمجتمع وبين العقل وعيطه وبين الدين من جهة والأقتصاد والأجتماع من جهة اخرى. كما ان اضافات الفكر العربي في ميادين الكشف والتركيب ساهمت بشكل مدهش في وضع اسس عديدة لمنطلقات العقل وتأسيسات النظريات العلمية والفلسفية والأدلة في ذلك ماثلة للأطلاع عليها: فالخوارزمي حين يعطي للصفر قيمة مضافة بذلك يعطي للعدد قيمة ثانية مضافة من حيث هو قيمة في ذاته وقيمة ثانية في المكانة او المرتبة التي تحوزها. وتبرز قيمة الصفر العلمية بصورة دقيقة عبر عنها الخوارزمي خير تعبير حين قال «يجب ان نعرف ان شيئاً مقدسا عظيماً يكمن وراء الصفر وهذا الشئ لا أول له ولا آخر»(١٩).

ولا احد ينكر كذلك ما قدمه الخوارزمي في علم الحساب والجبر وهو يعتبر في هذا الميدان المؤسس الحقيقي للثورة في علم الرياضيات في العصر الحديث. إن انجازات الخوارزمي قد عبرت عن مستوى النضج الذي بلغه العقل العربي ومدى اسهامه في بناء الحضارة دون الأنطلاق من مركبات العلو والتسامي العرقي. وقد بدت انجازات هذا العقل ذات تأثير عميق في سائر العلوم وظلت مرجعا لسائر النظريات العلمية في مختلف جامعات العالم الى فترة زمنية قريبة. وعليه فأننا حين نتناول أسهامات العرب المسلمين في ميادين المعارف والعلوم من رياضيات وطبيعيات وفلك وفلسفة ودين فأننا لانتطلق في ذلك من نزعة تفوقية حول الذات وأنما نعطي لكل ذي حق حقه في سبيل فهم صحيح لعلاقة الأنسان بالطبيعة وعلاقة الفكر بالممارسة والتنظير زمانا ومكاناً، ليتاح لنا بذلك الكشف عن ترابط وتداخل وتفاعل الحلقات المكونة للحضارة الأنسانية في صورتها الشمولية العامة وصولا الى تفسير مقنع لفعل الأنسان في الطبيعة والطبيعة في الفكر والفكر في الحضارة والحضارة في التاريخ.

الهوامش

(١) فلسفة القرن العشرين ترجمة عثمان نويه ص٤٠٣ مصر ١٩٦٣. رالف. ب. داين.

(٢) بواكير الفلسفة قبل طاليس د. حسام الألوسي ص٧٤ بيروت ١٩٨١.

(٣) اسس الفلسفة توفيق الطويل ص٤٦، القاهرة ١٩٧٦.

(٤) الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الأسلام د. ناجي التكريتي ص٢٦، بيروت ١٩٧٩.

(٥) تاريخ الفكر الفلسفي - ارسطو الجزء الثاني، محمد علي ابوريان ص٥٩ - ٦٠، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٧٢.

(٦) مناهج البحث عند مفكري الأسلام د. علي سامي النشار ص٣٥٧، الأسكندرية ١٩٦٧.

(٧) فلسفة العقل د. عبد الستار الراوي ص٧ - بغداد ١٩٨٤.

(٨) تأريخ الفلسفة الغربية - برتراندرسل الكتاب الأول ج٣ ص٤٤٨، القاهرة ١٩٥٤. (٩) نظرات في التراث - محمد مبارك ص٧ - بغداد ١٩٨٦.

(١٠) منهج البحث العلمي عند العرب - جلال محمد عبدالحميد موسى - ص١٢١ سنة ١٩٧٢.

(١١) تأريخ الفلسفة العربية الأسلامية وأثار رجالها - عبده الشمالي - ص٣٤٣، الطبعة الرابعة - بيروت ١٩٦٥.

(١٢) نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها د. عرفان عبدالحميد - ص١٤٠ - بيروت ١٩٧٤.

(١٣) الأسس الأسلامية في فكر أبن خلدون ونظرياته - ص٣٣ - القاهرة ١٩٨٨.

(١٤) العلوم الطبيعية عند العرب د. ياسين خليل - ص١٢٣ - ١٢٤ - بغداد ١٩٨٠ (١٥) العلوم عند العرب د. عبدالحليم منتصر ص٨٩ القاهرة.

(١٦) منطق الخوارزمي في الجبر والمقابلة - ياسين خليل - افاق عربية العدد الخامس ص٣٠ - بغداد ١٩٧٩.

(17) Leclere. Histoire de La medecine arab. 2 Vol. Paris 1876.

(18) Taton. Hist. Generale des sciences paris 1956.

(19) Bayet, Albert. Histoire de La Libre - pensee Paris 1970.

أداة التعريف في العربية

– دراسة تاريخية –

د. غالب فاضل المطلبي
كلية الاداب / جامعة صلاح الدين

من اللافت للنظر في الدراسات اللغوية السامية المقارنة ان اداة التعريف في هذه الطائفة من اللغات كانت تختلف من لغة الى اخرى اختلافاً بيناً، الامر الذي دفع بعض الباحثين إلى تصور أنها لم تكن من الاصول القديمة المشتركة [1]، وان ظهورها قد حدث في حقبة متأخرة نسبياً. ولعل مما يساعد على هذا الظن امران اولهما ان لغتين ساميتين قديمتين هما الاكادية والحبشية كانتا خاليتين من هذه الاداة [2] وثانيهما سلوك كل لغة من اللغات السامية الاخرى طريقاً خاصاً بها في اصطناع اداة للتعريف فيها، فالكنعانية والعبرانية جنحتا في التعريف الى ان تتصدر الاسم المعرف سابقة هي הַ [3] مع تشديد الصوت الاول من الاسماء الداخلة عليها وان كان ذلك التشديد غير متلبث فيهما اذ انهما قد غضتا النظر عنه في الاصوات الحلقية لاسباب صوتية نحن في غنى عن الخوض فيها في هذا البحث. اما العربية الشمالية (عربيتنا) فقد جنحت الى ان تكون تلك السابقة [4] مع قواعد خاصة بالوصل والتشديد والادغام، في حين ارتأت العربية الجنوبية أن تكون اداة التعريف فيها لاحقة تأتي في اخر الكلمة على هيأة نون ساكنة مسبوقة بفتحة [5] وكذا فعلت الارامية اذ اختارت الألف التي اصلها (ها) لتكون لاحقة تأتي في اخر الكلمة ايضاً [6]. فاذا كان هذا التصور صحيحاً اي ان عدداً من الساميات قد اصطنع اداة للتعريف في حقبة متأخرة تأخراً نسبياً، فان ذلك قد يعني ان نظاماً سابقاً للتمييز بين المعرفة والنكرة كان موجوداً فيها الا انه اخذ يزول عنها بالتدريج ليحل محله نظام للتمييز باداة التعريف التي بين ايدينا، وفي الحق ان الدراسة المقارنة قد تذهب بنا هذا المذهب. إذ يبدو ان الساميات كانت تعرف نظاماً تمييزياً اخر هو مايمكن ان نصطلح عليه بنظام التنكير الذي تبدو اصوله الى حد ما سامية مشتركة، وهو نظام يعتمد على مايرجح (ميماً) تلحق في اواخر الاسماء دلالة على تنكيرها (اي انه نظام يجنح الى تمييز النكرة وليس المعرفة [7] ولنا ان نزعم ان شيئاً من هذا النظام مازال معروفاً في العربية الشمالية وان تحولت الميم الى نون، وكذا الامر في العربية الجنوبية [8]. اما في الاكادية فانه قد فقد شيئاً من معناه، وزال من العبرانية تاركا إثره في طائفة من الظروف الجامدة كـ (פתאם او – חנם) [9] وصار في الارامية جزء من الكلمة بعد ان فقد دلالته التنكيرية فقداناً كاملاً على نحو ما نجد في كلمة من قبيل immam [9] ويرجح بروكلمان Brockelmann ان هذه الاداة كانت قد اقتبست من (ما) التي مازالت تستعمل في العربية الشمالية للتعبير عن حالة للنكرة التامة [10] وفي الحق ان هذا التصور هو التفسير الوحيد الذي يمكن الاطمئنان اليه في تعليل الظهور المتأخر نسبياً لنظام التعريف السامي. وعلى اية حال فان نظاماً للتعريف عن طريق اداة خاصة بذلك قد ظهر في طائفة من

السامیات بعد ذلك لیحل محل نظام التنكیر المشار الیه، ومن المرجح ان قسما من هذه اللغات وهي الكنعانیة والعبرانیة والعربیة الشمالیة ـ على ماسوف نفصل الحدیث فیه بعد حین ـ قد جنحت الى استعمال اداة اشاریة قدیمة مقتبسة على مایذهب الیه برجشتراسر Bergstrasser من ضمیر الغائب (المذكر في الاقل) [21]، هذه الاداة هي (הַ) مع تشدید في الصوت الاول من الاسم المعرف، وكذا حال الارامیة بید انها الحقت تلك الـ (ها) التي اختصرت فیما بعد الى الف في اخر الاسم [22] وكان ذلك كان قیاساً على موضع اداة التنكیر.

أما العربیة الجنوبیة فقد نزعت الى استعمال لاحقة اخرى مختلفة هي نون ساكنة مسبوقة بحركة تلحق في اخر الكلمة [23] ومن الواضح ان هذا النظام مقتبس من نظام التنكیر السامي القدیم نفسه مع اظهار لضرب من مغایرة في تصویت اللاحقة اقتضته تلك المغایرة في الدلالة.

هذا تمهید بنا حاجة الیه في وضع صورة تاریخیة لتطور نظام التعریف في العربیة، والاداة الخاصة بذلك، ومن المؤكد ان الصورة ستزداد وضوحاً اذا ـ انعمنا النظر في النقوش العربیة القدیمة التي سبقت القرن السادس المیلادي، ذلك القرن الذي افقنا فیه على عربیة ادبیة ناضجة.

ان النظر في النقوش العربیة الموغلة في القدم یوضح الى حد كبیر ان العربیة الشمالیة كانت تستعمل «الهاء» اداة للتعریف على نطاق واسع، بل في كل ماوجد تقریباً من نقوش لحیانیة وثمودیة وصفویة [24] وقد ذهب بعض الباحثین الى ان ذلك كان التراضاً من العبرانیة [25] غیر ان ذلك لیس دقیقاً البتة ، فما الذي یمنع من اصالة هذه الاداة في العربیة ولاسیما انها مازالت مستعملة على انها اداة اشاریة قدیمة في طائفة من كلماتها. كما ان من الممكن لتلك النقوش المتأثرة بالارامیة والعربیة الجنوبیة اذا كانت بها حاجة الى اداة للتعریف ان تستعیرها من احداهما خاصة وقد كنا نلاحظ ان اصحاب تلك النقوش كانوا في احیان شتى یدرجون في نسیج نصوصهم اداة التعریف الارامیة [26] وفي احیان اخرى الاداة العربیة الجنوبیة [27]، فكان اذا كان الامر على مانزعم الا یذهب اصحاب تلك النقوش ابعد من ذلك فیستعیرونها من العبرانیة، وعلى ایة حال فإن دیسو Dussaud قد اظهر بعضاً من الشك في تطابق نطق أصحاب هذه النقوش لاداة التعریف مع نطق العبرانیین لها [28].

غیر اننا اذا انعمنا النظر في اداة التعریف في هذه النقوش وجدنا بعض التغییرات التي تظهر بین حقبة واخرى فنلاحظ مثلاً ان النقوش اللحیانیة قد استعملت في واحد منها «الألف» وحدها في التعریف [29] وهو استعمال قد توقف كاسكل Caskel عن البت في امره، أكان من خطأ الكاتب ام انه كان اختصاراً لاداة التعریف العربیة الشمالیة، وذهب جواد علي الى انه لیس من هذا الباب وانما هو جزء من تقلیب صرفي للكلمة التي هي «صفحت» من الافراد الى جمع [30]، غیر ان ذلك لیس دقیقاً، ثم ان التامل في الامر سیجد ان الالف ههنا قد ظهرت مع كلمة تبدأ بصوت شمسي، ونحن نعرف ان العربیة عادة لاتظهر اللام في موضع من هذا القبیل نطقاً، وان من المعقول ان یكون في ذا الاملاء اشارة لشيء من ذلك. ثم نلمح في نقش اخر من المجموعة اللحیانیة ایضاً استعمال اللام منفردة، وقد علل (كاسكل) ذلك بأن بقیة اداة التعریف قد سقطت منها الهمزة، واقترح جواد علي ان بقیة «هل» اداة التعریف التي بدأت تظهر في طائفة من النقوش نحو مانجد في كلمتي «هلحمي» و «هلحمق» [31] والتامل في تلك النقوش یجد ان «هل» قد بدأت تظهر في الحالات التي یكون الصوت الاول من الاسم المعروف من اصوات الحلق، ونلاحظ ایضاً ظهور «هن» و «هان» في مواضع من هذا القبیل ایضاً [32] اي ان ذلك الظهور كان في مواضع لاینزع فیها المتكلم الى التشدید، وهو امر نعرفه حق المعرفة في العبرانیة في اقل تقدیر [33].

وفي النقوش الثمودیة نلاحظ ظهور نص قد استعمل اداة التعریف الشمالیة اي «ال» بدلاً من الهاء التي تظهر عادة في هذه النقوش، ولكن النص نفسه قد اشتمل على استعمال لاداة التعریف الارامیة في كلمة واحدة [34] ولعل السبب یرجع الى ان تلك الكلمة وهي من المصطلح الدیني قد استعیرت من الارامیة حرفیاً (مرى علما: رب العالم).

ان دراسة هذا النص تشیر الى ان اداة التعریف المتالفة من الالف واللام كانت قد ظهرت في اوساط بعینها في اقل تقدیر، وان لم تكن قد انتشرت انذاك انتشارها المعروف،

يساعد على هذا الاعتقاد ان دراسة النص تشير الى ان الكاتب كان يخلط بين مستويات لغوية ثلاثة مستوى عربي يكاد يكون فصيحاً ومستوى عربي لهجي ثمودية ومستوى ارامي [٣١] اوكأنه قد استعار هذه الاداة من ذلك المستوى الذي بدا بالخروج على الملأ، واعني به المستوى الفصيح، ومما يوثق هذا الامر اننا نجد في ازاء النقش نصاً مكتوباً بلهجة ثمودية خالصة وقد استعمل الهاء بدلاً من «ال» في كلمة «هرجم» التي تعني القبر في تلك اللهجة [٣٢] لكننا نشير ههنا الى ان «ال» قد ظهرت في النقش المذكور مع اصوات تنتمي الى المجموعة القمرية كالقاف والحاء، في حين ان الهاء في هذا النص قد ظهرت مع صوت شمسي هو الراء، فهل كان الاختلاف في استعمال الاداة لشيء من هذا؟

أما النقوش الصفوية فلا نلحظ فيها استعمالاً لغير الهاء في هذا المجال [٣٣]. فاذا وصلنا الى النقوش النبطية ظهرت اداة التعريف الارامية التي هي الف تلحق في اخر الكلمة [٣٤] بيد أننا سنلحظ بعد حين الظهور القوي للالف واللام في نقش عين النمارة الشهير المكتوب سنة ٣٢٨ للميلاد [٣٥] ونقوش اخرى [٣٦] مما يعني أن الاداة الجديدة قد استقرت في حياتها النهائية اداة للتعريف في العربية الشمالية، فقد استعملت في النقش المذكور مع اصوات قمرية واخرى شمسية في كلمات من قبيل القيس والعرب والاسدين والشعوب. لعل ماسبق يشير الى أن العربية قد عرفت الهاء في الاصل اداة للتعريف غير أن شيئاً من التغير قد بدأ يطرأ على هذه الاداة، لتستقر بعد حين الاداة الجديدة المتطورة المتألفة من الف ولام بدلاً منها.

ان انقلاب الهاء الى الف له مايسوغه صوتياً وتاريخياً بل لنا أن نزعم ان العربية قد عرفته في طور متقدم من اطوارها على نحو ماتشير اليه طائفة من المقارنات السامية كبناء «افعل» الذي انقلب من «هفعل» [٣٧] وفي الحقيقة ان تلك المقارنات قد توضح لنا ايضاً ان صوت الهاء كان في حقبة مبكرة صوتاً معلولاً وهو امر مازال معروفاً في العبرانية [٣٨] مما يسوغ هذا الانقلاب تسويغاً معقولاً، غير اننا اذا ذهبنا هذا المذهب نحتاج الى تفسير مقنع لظهور اللام بعد هذه الهمزة واحياناً مع الهاء قبل انقلابها الى همزة في طائفة من النقوش العربية، وكذلك في طائفة من الكتابات العبرانية القديمة ايضاً [٣٩]

لقد ذهب اللغويون العرب الى ان اداة التعريف اساساً متألفة من الالف واللام وهو رأي الخليل [٤٠] وسيبويه في قوله (والحرف الذي تعرف به الاسماء هو الحرف الذي في قولك القوم والرجل والناس وانما هما حرف بمنزلة قولك قد وسوف [٤١]) وقد نسب ابن هشام لسيبويه رأياً لم يثبت انه له في ان اداة التعريف الاساسية هي اللام، بيد ان ابن هشام لم يرو ذلك من «الكتاب» بل كان يردد على الارجح اقوالاً سمعها من شيوخه او قرأها في كتب من سبقه، بيد ان مثل هذا الخلاف في اداة التعريف كان واقعاً فعلاً، وان لم يكن بين الخليل وسيبويه، وقد يوضحه قول ابن مالك في الفيته «ال حرف تعريف او اللام فقط» وعلل داود عبده اصالة اللام وحدها ههنا بسقوط الهمزة في اثناء الكلام مما يعني انها ليست من اصل الاداة [٤٢]. وهو تعليل لايقف امام التحقيق، اذ ان من الاصوات الاصلية مافد يسقط في اثناء التطور، او ينقلب به الحال وحال اللام نفسها في ذا، من هذا الباب اذا اعتقدنا باصالتها - اذ كثيراً ماتنقلب الى صوت اخر في تلك المسألة التي ندرسها عادة تحت عنوان «الاصوات الشمسية».

ان من المؤسف ان الباحثين في هذا الجانب لم يفطنوا جيداً للتغييرات الصوتية المصاحبة لاداة التعريف، وما يجنح اليه الميل الى تشديد الصوت الاول في هذا المجال ولعل ذلك راجعاً الى انهم في دراساتهم لنظام التعريف لم يضعوا في الحسبان ان التشديد كان جزء من ذلك النظام بل نظروا اليه على انه صفة عابرة وليست اساسية فيه بل نلاحظ في هذا الصدد ان الدراسة العربية القديمة قد نظرت الى التشديد على انه ظاهرة لاحقة، ظهرت نتيجة حدوث الادغام (Assimilation) بين صوت اللام وطائفة من الاصوات اللغوية، هي تلك اصطلحنا عليها بالشمسية يقول سيبويه في هذا الصدد (ولام المعرفة تدغم في ثلاثة عشر حرفاً لايجوز فيها معهن الا الادغام لكثرة لام المعرفة في الكلام وكثرة موافقتها لهذه الحروف، واللام من طرف اللسان وهذه الحروف احد عشر حرفاً منها حروف طرف اللسان وحرفان يخالطان طرف اللسان، فلما اجتمع فيها هذا وكثرتها في الكلام لم يجز الا الادغام، كما لم يجز في يرى اذ كثر في الكلام وكانت الهمزة تستثقل الا

الحذف. ولو كانت ينأى او ينال لكنت بالخيار والأحد عشر حرفاً النون والراء والدال والتاء والصاد والطاء والزاي والسين والظاء والثاء والذال، واللذان خالطاهما الضاد والشين[illegible]

ان الاطار التاريخي لظاهرة التشديد، وكذلك التحليل الصوتي قد يقودان الى تصور مخالف لما ذهب اليه سيبويه اذ لن من الممكن الاعتقاد بأن التشديد ههنا هو المسؤول عن ظهور اللام في اداة التعريف العربية وليس العكس، ويكمن تفسير ذلك بأن العربية قد فعلت ههنا مافعلته في مواضع اخرى من نزعة الى الغاء التضعيف كراهية له، وذلك باستبدال احد الصوتين المتماثلين بصوت مخالف في عملية معروفة بالمخالفة (dissimilation) وعادة مايكون هذا الصوت الجديد من اصوات المد الطويلة (Long vowels) او اشباهها من المائعة.

اي من تلك التي جمعت في يرملون، وفي الظن ان هذه النزعة كانت قد استقامت في العربية في بعض حقبها القديمة على مايذهب اليه دارسو الساميات [illegible] والتامل في العربية يجد امثلة شتى على ميل للمخالفة فيها نحوما ورد في امثلة من قبيل (يملل ـ يملي ـ يملي) [illegible]، و (يجلل ـ يجلو) [illegible]، و (يفضض ـ يفضي) [illegible]، و (تقصصت ـ تقصيت) [illegible]، بل ان مما يعتقد انه نشاء بسبب من تلك المخالفة ضمير المخاطب (انت) الذي يرجح انه نشا من [illegible] [illegible] وفي الحق ان سيبويه كان قد اشار الى ضرب من خضوع العربية في بعض سياقاتها لقانون المخالفة كراهية للتضعيف، اذ ذهب الى ان (التضعيف) يثقل على السنتهم، وان اختلاف الحروف عليهم من ان يكون من موضع واحد، [illegible] والمتامل قد يجد ان ظهور اللام في اداة التعريف كان لشيء من هذه الكراهية التي ابدتها العربية في مواضع بعينها من سياقات التشديد المصاحب لاداة التعريف فيما تصدر الاسماء مما اصطلحنا عليه بالاحرف القمرية، فظهرت اللام بديلاً عن احد الصوتين المتماثلين المدغمين، في حين بقي الامر على حاله مع طائفة اخرى هي تلك التي استسيغ تضعيفها في تلك المواضع وهي تلك التي اصطلحنا عليها بالاحرف الشمسية، فلم تظهر اللام فيها فبقي نظام التعريف فيها متألفاً من الف ثم تشديد كقولنا: ارّيف، واشّمس،واصّحف.. الخ ومن المعقول ان نفسر ظهور اللام في النظام الكتابي في مثل هذه الاسماء على انه من باب الاطراد على وتيرة واحدة، وعلى اية ماحال فان هذا النظام اي الكتابي ـ قد يكون المسؤول عن تصور اصالة اللام في اداة التعريف عن اللغويين العرب عامة.

إن ماسبق قد يفسر لنا ظهور الالف وحدها في النقش اللحياني المشار اليه سابقاً. كما ان مانلاحظه من ظهور اللام في تلك النقوش في مواضع مخصوصة يكون الصوت الاول فيها من الاسماء المعرفة من الاصوات القمرية قد يؤكد ماذهبنا اليه، كما ان ذلك يفسر لنا ايضاً ظهور النون في بعض الاحيان محل اللام في بعض النقوش المذكورة، ولعله يفسر لنا الظاهرة اللهجية العربية القديمة المعروفة بالطمطمانية التي يذهب اصحابها الى ان تكون اداة التعريف في لهجتهم (ام) بدلاً من (ال) وعليه قول الرسول الكريم (ص): (ليس من امبر امصيام في امسفر)، قول الشاعر:

وذلك خليلي وذوْ[يواصلني

يرمي ورائي بامسهم وامسلمه [illegible]

ولعله احتيال لغوي اخر للتخلص من التضعيف ايضاً في تلك المواضع التي تتصدر الاسماء فيها الاصوات الشمسية على نحوما نلاحظ في المثلين السابقين ثم استقام امراً عاماً بعد حين.

وعلى اية ماحال فان موضوع نظام التعريف وتطور اداته جدير بالتأمل والدراسة في هذه العربية لما ينطوي عليه من دلالات لها علاقة بفهم التطور التاريخي والبنية الداخلية لهذه اللغة الشريفة.

الهوامش والمصادر

(١) فقه اللغات السامية/ كارل بروكلمان/ ترجمة د. رمضان عبد التواب جامعة الرياض/ الرياض ١٩٧٧ التطور النحوي/ ٩٠ برجشتراسر، مطبعة السماح، القاهرة، ١٩٢٩/ ٩٣. (٢) فقه اللغات السامية/ ١٠٣، التطور النحوي/ ٩٣ (٣) الاصل في اداة التعريف العبرانية أن تكون مشكولة بالفتاح غير انها قد تشكل بحركة اخرى وفاقا للقواعد وسياقات معينة. ينظر دروس في العبرية/ د. ربحي كمال دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٣ ص ١١١ - ١١٢. (٤) المختصر في علم اللغة العربية الجنوبية/ اغناطيوس غويدي منشورات الجامعة المصرية، القاهرة ١٩٣٠، / ص ٥. (٥) التطور النحوي/ ٩٣. (٦) فقه اللغات السامية/ ١٠٣ - ١٠٤ وينظر التطور النحوي/ ٩٣ - ٩٦. (٧) المصدر السابق نفسه/ ١٠٣ - ١٠٤. (٨) فقه اللغات السامية/ ١٠٣. (٩) المصدر السابق/ ١٠٤. (١٠) المصدر السابق/ ١٠٣. (١١) التطور النحوي/ برجشتراسر/ ص ٥٥. (١٢) المصدر السابق نفسه/ ٩٣. (١٣) المختصر في اللغة العربية الجنوبية/ اغناطيوس غويدي/ ٥. (١٤) ينظر في هذا الكتاب تاريخ العرب قبل الاسلام/ د. جواد علي/ القسم اللغوي المجمع العلمي العراقي، بغداد ١٩٥٧ جـ ٧/ ٢٥٨ والعرب في سوريا قبل الاسلام/ رينيه ديسو ترجمة عبد الحميد الدواخلي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة الفصل الرابع ص ٨٦ - ١٠٨. (١٥) (١٦) العرب قبل الاسلام ٧/ ١٩٩. (١٧) المصدر السابق نفسه ٧/ ١٦٤ - ١٦٥. (١٨) العرب في سوريا قبل الاسلام/ ٨٨ - ٨٩. (١٩) العرب قبل الاسلام ٧/ ١٥٠. (٢٠) المصدر السابق نفسه ٧/ ١٥٠. (٢١) العرب قبل الاسلام ٧/ ١٦٤. (٢٢) المصدر السابق نفسه ٧/ ١٦٤. (٢٣) دروس العبرية/ د. ربحي كمال/ ١١١. (٢٤) ينظر العرب قبل الاسلام ٧/ ١٩٩ - ٢٠٠ وتاريخ اللغات السامية لاسرائيل ولفنسون لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩١٤/ ١٧٨ ونص النقش (دنه قبور صنعه كعبو برحرثت للقعص برت عبد منوتو امه دي هلكت في الحجر سنت مئه وشتين وترين بيرح تموز ولعن مري علما من يشنا القبر دا ومن يفتحه حو بنده ولعن من يغيرا عق مه) وتفسيره: - هذا قبر صنعه كعب بن حارثة للقيض بنت عبد مناة امه التي هلكت في الحجر سنة مائة وستين واثنين من شهر تموز، فقد لعن رب العالمين من يشنأ القبر هذا ومن يفتحه ويمس ولده ولعن من يغير هذا الذي كتب في اعلاه). والتاريخ المذكور هو تاريخ بصري. (٢٥) المصدران السابقان انفسهما. (٢٦) تاريخ اللغات السامية/ ١٧٨ وتاريخ العرب قبل الاسلام ٧/ ٢٠١. (٢٧) ينظر في هذا المجال العرب في سوريا قبل الاسلام/ الفصل الرابع من ص ٨٦ - ١٠٨ وتاريخ العرب قبل الاسلام ٧/ ٢١٩ - ٢٧٠. (٢٨) تاريخ العرب قبل الاسلام ٧/ ٣٠٥ (٢٩) تاريخ اللغات السامية/ ١٨٩ - ١٩٠ وتاريخ العرب قبل الاسلام ٧/ ٣٠٥ - ٣٠٦. (٣٠) ؟. (٣١) ينظر كتاب الافعال ذوات حرف اللين/ جورج/ تحقيق موريس ستروب، ليون، مطبعة بريل، ١٧٩٧، ٧ كتب ورسائل ابي الوليد مروان بن جناح تحقيق جوزيف وهارتوج ديرنبورغ، امستردام، فيلوبرس ١٩٦٩/ ٢٧٥ - ٢٧٧. (٣٢) دروس العبرية/ ١١١. (٣٣) شرح قطر الندى وبل الصدى لابن هشام دار احياء التراث العربي، بيروت/ ١١٢. (٣٤) الكتاب لسيبويه، تح عبد السلام هارون، الهيأة المصرية للكتاب، القاهرة ٤/ ١٤٧ وينظر ايضاً الصفحات ٤/ ٢٢٦. (٣٥) ابحاث في اللغة العربية/ داود عبده مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٣/ ٥٦ - ٥٨ وينظر في رأي ابن هشام/ شرح قطر الندى/ ١١٢. (٣٦) الكتاب ٤/ ٤٥٧. (٣٧) ينظر مثلا رأي هافنر في دراسة الصوت اللغوي/ احمد مختار عمر عالم الكتب، القاهرة ١٩٧٦، ص ٣٣٠. (٣٨) الخصائص لابن جني تح محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٥٢ - ١٩٥٦، ٢/ ٢٣١. (٣٩) القلب والابدال لابن السكيت (ضمن الكنز اللغوي في اللسان العربي)/ ٦. (٤٠) (٤١) الكتاب ٤/ ٤٢٤. (٤٢) ينظر فقه اللغات السامية/ ٨٦ وينظر تاريخ العرب قبل الاسلام ٧/ ١٩٨. (٤٣) الكتاب ٤/ ٤١٧. (٤٤) شرح قطر الندى وبل الصدى/ ١١٢.

• • • • • •

دراسة جديدة لاختيارات المفضل الضبي المسماة بـ (المفضليات)

زكي ذاكر العاني

معهد المعلمين ـ الاعظمية ـ بغداد

أ ـ توثيق الكتاب:

تعد القصائد المسماة باختيار المفضل أو المفضليات أقدم مجموعة شعرية في تاريخ الأدب العربي اذا آستثنينا المعلقات التي قيل: إنّ حماداً الراوية جمعها وأخرجها للناس. وكان ابن النديم المتوفى سنة ٣٨٥هـ أول من تكلم على المفضليات مبيّناً سبب تأليفها وعدد قصائدها[1]. فقد قال في فهرسته في ترجمة المفضل الضبي (وللمهدي عمل الأشعار المختارة المسماة المفضليات. وهي مئة وثمان وعشرون قصيدة، وقد تزيد وتنقص، وتتقدم القصائد وتتأخر بحسب الرواية عنه. والصحيحة التي رواها عنه ابن الأعرابي.) ونقل أبو البركات الأنباري المتوفى سنة ٥٧٧هـ في النزهة وجمال الدين القفطي المتوفى سنة ٦٤٦هـ في الإنباه نص كلام ابن النديم[2] فيما يبدو. ويظهر من عبارة ابن النديم أنّ ثمة روايات أخرى للمفضليات غير رواية ابن الأعرابي، لكنّ هذه الرواية أو النسخة اشتهرت، ورجحت على سواها للصلة الوثيقة بين ابن الأعرابي وشيخه المفضل الضبي.

وقد حظيت المفضليات باهتمام الرواة واللغويين والشراح. وطغت شهرتها على اختيارات الأصمعي التي أراد بها أنْ ينافس المفضل الضبي، لاحتواء المفضليات على قصائد كاملة، في حين عمد الأصمعي إلى اختصار الرواية. ثم إنّ المفضليات فاقت الأصمعيات أيضاً بما تضمنته من الغريب، فأقبل عليها اللغويون. وممن عُني بها من العلماء أبو الحسن علي ابن سليمان الأخفش المتوفى سنة ٣١٥هـ، إذ جمع بينها وبين الأصمعيات وشرحها في مصنف سماه بـ (الاختيارين). وقد نشر الجزء الثاني من هذا الكتاب الدكتور فخر الدين قباوة سنة ١٩٧٤ بدمشق وأعاد نشره سنة ١٩٨٤ في بيروت. وأكبر عناية حظيت بها المفضليات كانت من لدن أبي محمد القاسم بن محمد الأنباري المتوفى سنة ٣٠٥هـ. فقد شرحها شرحاً وافياً بعد أنْ وثّقها.

وقد نشر هذا الشرح المستشرق ليال. ثم جاء بعد أبي محمد الأنباري أبو جعفر النحاس المتوفى سنة ٣٣٨هـ فشرحها ولكنّ شرحه فُقِد[3]. وعُني بها بعد النحاس أبو علي المرزوقي المتوفى سنة ٤٢١هـ وشرحه ما يزال مخطوطاً[4]. وشرحها بعد المرزوقي الخطيب التبريزي المتوفى سنة ٥٠٢هـ. وقد طبع هذا الشرح مرتين. وآخر من شرحها من القدماء أبو الفضل أحمد ابن محمد الميداني[5] المتوفى سنة ٥١٨هـ، لكنّ هذا المصنف لم يصل الينا.

واهتم المعاصرون بالمفضليات فحققوها وشرحوها. وأقدم من عُنِيَ بها منهم المستشرق توربكه، فقد طبع الجزء الأول منها سنة ١٨٨٥م في ليبزيج. ثم طبعت في مصر سنة

١٩٠٦م بتحقيق أبي بكر بن عمر الداغستاني. وتولى بعد ذلك المستشرق ليال نشرها. وطبعت هذه النشرة مطبعة الآباء اليسوعيين ببيروت سنة ١٩٢٠. ثم نشرها الأستاذ حسن السندوبي بمصر سنة ١٩٢٦.

ونشرها بعد ذلك الاستاذان عبدالسلام محمد هارون وأحمد محمد شاكر. وقد صدرت الطبعة الأولى من نشرتيهما سنة ١٩٤٢. ونشرت المفضليات بشرح التبريزي في دمشق سنة ١٩٧١ بتحقيق الدكتور فخرالدين قباوة. ونشر الشرح نفسه الاستاذ علي محمد البجاوي سنة ١٩٧٧ في القاهرة.

وقد اختلف الرواة في الدافع الذي دفع المفضل الضبي إلى تصنيف اختياراته. واختلفوا أيضاً في عدد قصائد الاختيارات. وشأنهم في ذلك كشأنهم في تفسير نشأة كل عمل علمي ضخم وأصله والظروف التي اكتنفت ولادته. فرواة البصرة مثل العباس بن بكار الضبي ومحمد النوْفلي وأبي عثمان اليَقطري وعلي بن أبي الحسن[٤] وغير هم ردوا الفضل في بروز هذا العمل الرائد إلى بلدتهم البصرة. فقد ذكر أبوالفرج الأصفهاني بأسانيده عن أبي عثمان اليَقطري وعلي بن أبي الحسن عن المفضل الضبي قوله: (كان ابراهيم بن عبدالله بن الحسن متوارياً عندي. فكنت أخرج اليه واتركه. فقال لي: إنك اذا خرجت ضاق صدري. فأخرجْ إليّ شيئاً من كتبك أتفرج به. فأخرجت إليه كتباً من الشعر. فأختار منها السبعين قصيدة التي صدرتُ بها اختيار الشعراء. ثم أتممت عليها باقي الكتاب)[٥]. وروى أبوالفرج في موضع آخر أنّ ابراهيم بن عبدالله رضي الله عنه نزل وقت استاره بالبصرة على المفضل الضبي وقال له: (إنني بشيء من كتبك أنظر فيه. فإنّ صدري يضيق اذا خرجت. فأتاه بشيْ من أشعار العرب. فأختار منها قصائد. وكتبها مفردةً في كتاب)[٦]. وعزا إلى المفضل الضبي قوله (فلما قتل ابراهيم أظهرتُها. فنسبْتُها إليّ وهي القصائد التي تُسمىّ اختيار المفضل السبعين قصيدة. ثم زدت عليها وجعلتها مئة وثمانيةً وعشرين)[٧]. ورُوِيَ عن العباس بن بكار الضبي أحد علماء البصرة وصديق المفضل الضبي قوله: (قلت للمفضل الضبي: ما أحسنَ اختيارك للأشعار! فلو زدتنا من اختيارك)

وقول المفضل له: (والله ما هذا الاختيار لي، ولكن ابراهيم بن عبدالله استتر عندي، فكنت أطوف، وأعود إليه بالأخبار، فيأنس ويحدثني. ثم عَرَض لي خروج إلى ضيعتي أياماً، فقال لي: أجعل كتبك عندي لاستريح إلى النظر فيها. فتركت عنده قِمَطْرين[٨] فيها أشعار وأخبار. فلما عدتُ وجدته قد عَلّم على هذه الأشعار، وكان أحفظ الناس للشعر. فجمعته وأخرجتُهُ فقال الناس: أختيار المفضل)[٩].

ومن قراءة دقيقة للروايات المذكورة نجد أنّ البصريين لم يرغبوا في أنْ يظهر عمل كوفي منظم ذو شأن، دون أنْ يُحيطوا ظهوره بغبار من الشكوك، ودون أنْ ينسجوا حوله القصص والحكايات التي من شأنها أنْ تقلل من فضل علماء الكوفة فيه. فالفضل والفخر على وفق ما تذهب إليه الروايات البصرية المذكورة هو لابراهيم بن عبدالله لانه صاحب الفكرة، ومظهرها إلى حيِّز العمل. بل إنّ رواة البصرة جعلوا المفضل الضبي يعترف اعترافاً بأنّ هذا الاختيار ليس له، وإنما هو لابراهيم بن عبدالله، وأنه لم يخرج عن كونه قد أظهر اختيار ابراهيم، ونسبه إلى نفسه، ثم زاد بعد على اختيارات ابراهيم بأنْ جعلها مئة وثماني وعشرين قصيدة.

وجليٌ أن الروايات التي صدرت من بعض علماء البصرة أو رواتها بشأن المفضليات قد ابتعدت كثيراً عن الحق والعدل والمنطق والصواب، فليس ثمة عالم أو أديب يفرغ من عمل أنجزه، وتوج به سنوات من الدأب والبحث والكفاح العلمي، ليعزوه إلى سواه إذ الأحرى بهذا الأديب أو الراوي أن يفتخر بعمله ويتباهى به على الأقران والمنافسين. والرواة دوماً يسعون في سبيل الشهرة والصيت متطلعين إلى أنْ تُعجب الناس بمصنفاتهم ومؤلفاتهم، ويُسبغون عليهم الثناء. هذا من ناحية، وأما من ناحية أخرى فإن ابراهيم بن عبدالله بن الحسن رضي الله عنه على حبه للشعر، وحفظه لروائعه لم يعرف عنه ذلك الإطلاع الواسع على الشعر العربي والإحاطة بتراث القبائل التي تتجلى في المفضليات. لأنّ هذا العمل الكبير لاينهض به غير راوية ناقد ولغوي أخباري كبير مثل المفضل الضبي. ثم إنّ

المفضل لايسهل عليه بل لايرضى أنْ يركن إلى ذوق ابراهيم، ويعتمد على تأشيرةٍ له على أشعار قرأها، فيخرج للناس اختيار ابراهيم ويعزوه إلى نفسه. أليس ذلك دليلاً على ضعفه وقصوره العلمي، وقلة بضاعته في الرواية والأدب والنقد وهو ما ترمي اليه تلك الروايات الصادرة من المدرسة البصريّة المنافسة لمدرسة الكوفة في الرواية المتمثلة بالمفضل الضبي على ما أظن.

وفي بغداد حيث صَنَّف المفضل الضبي اختياراته، وأملاها على تلاميذه، لم يعرف احدٌ شيئاً عما قيل من اسهام ابراهيم بن عبدالله في تلك الاختيارات ومشاركته فيها. بل لم تكن ثمة رواية بصدد المفضليات غير تلك التي وردت المفضل في ظهور هذا العمل الأدبي الرائد إلى الخليفة أبي جعفر المنصور.

فقد روي أنّ ابا جعفر المنصور مرَّ بالمهدي وهو يُنشد المفضل قصيدة المسيب بن عَلَس التي أولها:

أرحلت من سَلْمى بغير متاعِ قبل العُطاس ورُعْتَها بوَداعِ

(فلم يزل واقفاً من حيث لايشعر به حتى استوفى سماعها، ثم صار إلى مجلس له، وأمر بإحضارهما، فحدَّث المفضل بوقوفه واستماعه لقصيدة المُسيب واستحسانه إياها، وقال له: لو عمدت إلى أشعار المقلين، واخترت لفتاك لكل شاعرٍ أجود ما قال لكان ذلك صواباً: ففعل المفضل)[٩].

وقد لفت الدكتور إحسان عباس الأنظار إلى أنّ للصراع بين العلويين والعباسيين أثراً في الخلاف بشأن فكرة المفضليات والباعث على تصنيفها. فأشار إلى أنّ العباسيين عزوا الفضل في ظهور الاختيارات إلى أبي جعفر المنصور، بينما ردَّ العلويون الفضل إلى ابراهيم بن عبدالله[١٠].

وفي تقديري أنّ ما أثير حول المفضليات من حكايات وأقوال لايخرج عن دائرة المنافسة بين الكوفيين والبصريين، ومحاولة كل طرف سلب الطرف الآخر مزاياه وفضائله وإسهاماته في التأليف والتصنيف اللغوي والأدبي. . . وأظن أنّ من آثار المنافسة والخصومة بين رواة البصرة ورواة الكوفة تلك الرواية الغريبة التي انفرد بها القالي في أماليه، ومؤداها أنّ الأصمعي وتلاميذه أسهموا في المفضليات. يقول القالي المتوفى سنة ٣٥٦هـ: (وقرأتُ على أبي الحسن علي بن سليمان الأخفش في المفضليات قصيدة عبد يغوث بن وقاص الحارثي، وكان أُسِرَ يوم الكُلاب، أسرته التَّيم، وقال أبوالحسن علي بن سليمان: حدثني أبو جعفر محمد بن الليث الأصفهاني، قال: أملى علينا أبو عِكْرِمة الضبي المفضليات من أولها إلى آخرها، وذكر أنّ المفضل أخرج منها ثمانين قصيدة للمهدي، وقرئت بعدُ على الأصمعي، فصارت مئة وعشرين. قال أبو الحسن: أخبرنا أبو العباس ثعلب أنّ أبا العالية الأنطاكي والبِدَّري وعاقبة بن شبيب ـ وهؤلاء كلهم بصريون من أصحاب الأصمعي ـ أخبروه أنهم قرأوا عليه المفضليات ثم استقرأوا الشعر، فأخذوا من كل شاعر خيار شعره، وضموه إلى المفضليات، وسألوه عما فيه مما أشكل عليهم من معاني الشعر وغريبه، فكثرت جداً)[١١].

والظاهر من كلام القالي أنّ أحد تلاميذ أبي عكرمة وهو أبو جعفر محمد بن الليث الأصفهاني روى عن شيخه أبي عكرمة أنّ للمفضل من القصائد المختارة ثمانين قصيدة. أما سائر القصائد الأخرى فهي للأصمعي وتلاميذه. وبهذا يكون ثمة تطابق بين رواية القالي ورواية أبي الفرج الأصفهاني في نقطة واحدة هي أنّ المفضليات كانت في الأصل ثمانين. لكنّ رواية أبي الفرج تذهب إلى أنّ الزيادة كانت من لَدُن المفضل الضبي نفسه، بينما تذهب رواية القالي إلى أنّ الأصمعي وتلاميذه هم الذين زادوا في اختيارات المفضل. وسنرى أنّ الثمانين والزيادة كلتيهما للمفضل الضبي، وليس لابراهيم بن عبدالله ولا للاصمعي اسهام أو مشاركة حقيقية في تصنيف المفضليات. وتفصيل ذلك نجده في مقدمة شرح القاسم بن محمد الأنباري للمفضليات وهي:

(حدثنا أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري قال: قرأت على أبي هذا الكتاب والتفسير. . . قال أبو محمد القاسم بن محمد بن بشار الأنباري: أملى علينا عامر بن عمران أبو عِكْرِمة الضبي هذه القصائد المختارة المنسوبة إلى المفضل بن محمد الضبي

إملاءً مجلساً مجلساً من أولها إلى آخرها، وذكر أنه أخذها عن أبي عبدالله محمد بن زياد الأعرابي، وذكر أنه أخذها عن المفضل الضبي. قال أبو محمد: وكنت أسأل أبا عمرو بُنْدار الكرخي وأبا بكر العبدي وأبا عبدالله محمد بن رستم والطوسي وغيرهم عن الشيء بعد الشيء، فيزيدونني على رواية أبي عكرمة البيت والتفسير. وأنا أذكر ذلك في موضعه إن شاء الله. فلما فرغنا منها صرتُ إلى أبي جعفر بن عُبيد بن ناصح، فقرأتُها عليه من أولها الى آخرها بشعرها وغريبها، فأنكر على أبي عكرمة أشياء أنا مبيِّنُها في مواضعها، ومُسْنِدٌ إلى أبي جعفر ما فَسَّر وروى في موضعه إن شاء الله»[٢٢].

وليس ثمة شك في أننا واجدون أنفسنا إزاء توثيق دقيق محكم للمفضليات ما بعده توثيق، ولا عجب فقد كان الأنباري الكبير عالماً تقياً ورعاً ثَبْتاً.

ومن دراسة هذه المقدمة القيمة، وهذا التدقيق والإسناد الرائع في رواية الأدب، تتضح لنا جملة أمور هي:

١ - أنَّ أبا عكرمة الضبي تلميذ ابن الأعرابي أملى على أبي محمد القاسم بن محمد الأنباري المفضليات إملاءً مجلساً مجلساً من أولها إلى آخرها.

٢ - أنَّ القاسم بن محمد الأنباري لم يكتفِ بما أملاه عليه أبو عكرمة بل كان يسأل إنعاماً في التوثيق أبا عمرو بُندارَ الكرخي وأبا بكر العبدي وأبا عبدالله محمد بن رُستم وعلي بن الحسن الطوسي وغيرهم عن الشيء بعد الشيء، فيزيدونه على رواية أبي عكرمة البيت والتفسير.

٣ - لم يكتفِ الأنباري بعرض رواية أبي عكرمة للمفضليات على العلماء المذكورين سلفاً ومقابلة ما أخذه من أبي عكرمة بما وجده عندهم، بل كان يصير أيضاً إلى عالمٍ آخر ثقة ثَبت هو أحمد بن عُبيد بن ناصح، فيقرأ عليه المفضليات.

ومن موازنة نص الأنباري بالروايات التي ساقها أبو الفرج الأصفهاني وأبو علي القالي نلاحظ ما يأتي:

١ - إن الرواية التي تذهب إلى أن أحد تلامذة أبي عكرمة وهو أبو جعفر محمد بن الليث الأصفهاني روى عن شيخه أبي عكرمة «أنَّ المفضل أخرج منها - أي المفضليات - ثمانين قصيدة، وقرئت بعدُ على الأصمعي، فصارت مئة وعشرين» وأنَّ تلاميذ الأصمعي «قرأوا عليه المفضليات، ثم استقرأوا الشعر، فأخذوا من كل شاعر خيار شعره وضموه إلى المفضليات»[٢٣] تحتاج إلى نظر، لأنَّ موقف أبي عكرمة هذا من المفضليات الذي يتجلى لنا في رواية تلميذه الآخر أبي محمد الأنباري. وقد يبعد أن يكون أبو عكرمة قد ذكر أنَّ ما يصح للمفضل الضبي من الاختيارات ثمانون قصيدة، وما سواها للأصمعي وتلاميذه إذْ لو كان أبو عكرمة أورد هذا الكلام، ووقف هذا الموقف الحائر من اختيارات المفضل لكان الأنباري علم بذلك عند مذاكرته له بشأن المفضليات، ولكان قد نصَّ عليه في مقدمة شرحه[٢٤]. ولكننا بدلاً من ذلك نجد الأنباري يوثق رواية أبي عكرمة للمفضليات التي تذهب إلى أنها مئة وعشرون قصيدة بسؤاله علماء آخرين، فيزيدونه على رواية أبي عكرمة شيئاً، ويُنكرون منها شيئاً»[٢٥].

٢ - إنَّ رواية ابن الأعرابي لاختيارات شيخه المفضل الضبي قوامها مئة وثمان وعشرون قصيدة، وقد يكون بعيداً وغير معقول أنْ يروي ابن الأعرابي قصائد أضافها الأصمعي إلى المفضليات إن صح ذلك أصلاً، لأنَّ ابن الأعرابي خصم لدود للأصمعي يذهب في خلافه كل مذهب[٢٦].

٣ - إن العلماء الذين قرأ عليهم أبو محمد الأنباري اختيارات المفضل، وسألهم بشأنها أثبات موثَّقون يُستبعد أنْ يقعوا في أوهام في شأن عمل علمي ضخم مثل المفضليات، ودونك بيان منازلهم العلمية ومدى الثقة بهم:

أ - أبو عِكْرمة الضَّبي:

وهو عامر بن عمران بن زياد، أحد تلامذة ابن الأعرابي، وشيخ القاسم بن محمد الأنباري. له مصنفات في اللغة منها: كتاب الخيل وكتاب الإبل والغنم والأمثال. ولم يصل إلينا من آثاره سوى كتاب الأمثال. وصَفَهُ ياقوت الحموي بأنه كان

(نحوياً لغوياً اخبارياً) وانه (كان أعلم الناس بأشعار العرب وأرواهم لها).

ب ـ أبو الحسن الطوسي:
هو علي بن عبدالله بن سنان التَّيمي الطوسي اللغوي، أحد تلامذة ابن الأعرابي وأبي عبيد القاسم بن سلام. وكان من أعلم أصحاب أبي عبيدة واكثرهم أخذاً عنه. وصفه القفطي بقوله (عالم رواية لاخبار القبائل وأشعار الفحول. ولقي مشايخ الكوفيين والبصريين. وكان أكثر مجالسته واخذه عن ابن الأعرابي).

جـ ـ بندار الاصفهاني

وهو أبو عمر بُندار بن عبدالحميد الكرخي الأصفهاني المعروف بابن لُرّة، أحد تلاميذ أبي عبيد القاسم بن سلام. قال ياقوت الحموي: (كان الطوسي صاحب ابن الأعرابي يوصي أصحابه بالأخذ عن بُندار ويقول: هو أعلم مني ومن غيري فخذوا عنه) ووصفه المبرد بقوله (كان واحد زمانه في رواية دواوين شعراء العرب حتى كان لايشذُّ عن حفظه من شعر شعراء الجاهلية والإسلام إلا القليل، وأصح الناس معرفة باللغة. وكان له كل اسبوع نَخْله على المتوكل). وروى أبو بكر محمد بن القاسم عن أبيه القاسم قوله (كان بُندار يحفظ مئة قصيدة لول كل قصيدة: بانت سعاد) وفي رواية أخرى أنْ بندارٌ كان يحفظ سبعمئة قصيدة أول كل قصيدة: بانت سعاد. وقد صنَّف عدة مصنَّفات في اللغة والأدب فُقِدَتْ كلها.

د ـ أحمد بن عُبَيد:
هو أبو جعفر أحمد بن عبيد بن ناصح. يُعرف بأبي عصيدة. من العلماء النحويين المشهورين. اختاره المتوكل ليؤدب ولده بعدما عرف من فضله وعلمه. صَنَّفَ عدة كتب في اللغة والنحو والأدب لم يصل الينا منها شيء.

هـ ـ عبدالله بن رُستم:
هو أبو محمد عبدالله بن محمد بن رستم اللغوي، أحد تلامذة ابن السكيت. وصفه الخطيب البغدادي بأنَّه (كان مذكوراً بالفضل والعلم) وأنَّه (كان ثِقَةً) حَدَّثَ عنه القاسم بن محمد الأنباري.

و ـ أبو بكر العبدي:
هو أبو بكر محمد بن عبدالله بن آدم أحد تلاميذ ابن الأعرابي، وأحد اللغويين الكوفيين. روى عنه أبو محمد القاسم بن محمد بن بشار الأنباري

أما أبو محمد القاسم بن محمد الأنباري فقد كان محدثاً ثقة، وصاحب لغة وعربية. وقد برع ابنه أبو بكر وسُمِعَ عليه في حياته. وكان أبو بكر الأنباري عالماً ثقة صدوقاً ديِّناً، يحفظ ثلاث مئة ألف بيت شاهد في القرآن. وكان يُملي في ناحية المسجد وأبوه في ناحية أخرى.

أقول: إنَّ معرفة مكانة هؤلاء العلماء العلمية وأمانتهم تُفيدنا في مسألة توثيق المفضليات، فقد عَرَضَ أبو محمد الأنباري رواية أبي عكرمة الضبي لاختيارات المفضل الضبي على هؤلاء العلماء فوثَّقوها، ولم يشككوا فيها، وهم من هم في اللغة والأدب والصدق في الرواية والنقل.

ولا يصح أنْ نتجاوز آراء باحثين فضلاء ونحن نتحدث عن نشأة المفضليات وعدد قصائدها، فقد تكلم الاستاذان عبدالسلام محمد هارون وأحمد محمد شاكر كلاماً طويلاً بهذا الشأن. فبعد أنْ أوردا الروايات المختلفة التي ذكرتها مصادرنا قالا: (وهذه أخبار كما ترى فيها اختلاف، وفيها اضطراب، وفي ترجيح بعضها على بعض عسر وحرج. بل لعله غير مُستطاع...) ثم قالا بعد ذلك:

«فإنه لايخالجنا ريب في أنَّ المفضل لم يخرج كل هذه القصائد التي شرحها الأنباري والتي نسميها المفضليات، وأنَّ كثيراً منها أُدخل في أثنائها من بعده. ونرى أنَّ أصلها السبعون التي اختارها ابراهيم بن عبدالله بن حسن، والتي يقول المفضل فيها [صدَّرتُ بها اختيار الشعراء ثم أتممت عليها باقي الكتاب]، وأنه زادها بعدُ عشراً حين تقدم اليه المنصور في اختيار قصائد للمهدي، فصارت ثمانين، وأنَّ هذه الثمانين هي أصل الكتاب عن المفضل لم يتجاوزها، ثُمَّ قرئت على الأصمعي،

فأقرّها وزادها قصائد، وزاد في بعض قصائدها أبياتاً، واختار قصائد أخر، ثم جاء مَنْ بعد الاصمعي، وزادوا في القصائد - أصلها ومزيدها - أبياتاً دخلت في روايتي المفضل والأصمعي حين اختلطت كلها، فلم يكن ميسوراً أنْ يجزم جازم بما كان أصلاً وما كان مزيداً إلاّ قليلاً. ونحن موقنون أن السبعين التي بُني عليها الكتاب والعشر التي زاد المفضل ليست الثمانين الأول من هذه المجموعة، وانما هي ثمانونَ قصيدة مفرقة في الكتاب..»[28].

ويلاحظ من كلام الاستاذين الفاضلين أنهما خَلَطَا خلطاً كبيراً بين روايات متضاربة واعتمدَاها كلها على الرغم من معارضة بعضها بعضاً، واعرضا - لسبب لا نعرفه - عن رواية ثمينة لأبي محمد الانباري. وأشد ما يثير الدهشة ويدعو للاستغراب أنْ يطمئن المحققان الفاضلان إلى تلك الرواية الغريبة التي تذهب إلى أنَّ ابراهيم بن عبدالله هو الذي صنع المفضليات أو اختارها، ثم جاء المفضل الضبي فزاد على صنيع ابراهيم عشر قصائد! فاستمع اليهما يقولان: (ونرى أنْ أصلها السبعون التي اختارها ابراهيم بن عبدالله بن حسن... وأنّه زادها بعدُ عشراً حين تقدم إليه المنصور في اختيار قصائد للمهدي فصارت ثمانين)[29].

ويكرر الاستاذان الفاضلان الكلام على (اختيارات لابراهيم بن عبدالله بن حسن تمم من بعده للمفضل)[30] ثم يقولان بعد صفحات: (ولكننا نستطيع ان نرجح أنْ اختياره واختيار صديقه ابراهيم بن عبدالله بن حسن من قبله اثبت كله فيها)[31] وكل اعتمادها على رواية غريبة لاتثبت عند النقد والتدقيق. ويمضي الاستاذان الكريمان في اتجاه آخر يلتقي هو واتجاههما المذكور في الغاية، فيُعوّلان على امر وجداه في كتاب منتهى الطلب من أشعار العرب لابن ميمون المتوفى بعد سنة ٥٨٩هـ. وذلك أنْ ابن ميمون أورد ثلاث قصائد للمرقّش الأكبر نَصَّ في الأولى على أنها مفضلية قراها في جملة المفضليات على شيخه ابن الخشاب، وسكت عن الأخريين. وقد فسَّرا الاستاذان الفاضلان سكوت ابن ميمون هذا بأنّه لم يَعُدَّ القصيدتين المذكورتين من المفضليات. بل ذهبا إلى أبعد من ذلك، إذ قالا: إنْ قصيدة المُرقّش الأولى التي رواها صاحب المنتهى عن شيخه على أنها مفضلية نصَّ ابن قتيبة على أنها أصمعية، فتكون على هذا مما أدخل في المفضليات من الأصمعيات[32].

وهذا استنتاج من لدن الباحثين الفاضلَيْنِ لانراه يثبت عند البحث والتدقيق، فعدم إشارة ابن ميمون أو انصرافه عن التعليق على قصيدتين للمرقش الأكبر على أنهما من المفضليات، لايُعَدُّ وحده دليلاً كافياً على أنه يرى أنهما ليستا من المفضليات، فقد يكون ذلك سهواً من ابن ميمون الذي هو متأخر، أو انه لم يشأ أنْ يعلق ذلك التعليق لأنه ليس ملزماً به[33].

أما القصيدة التي ذكر ابن ميمون أنها مفضلية، فقد رأى الاستاذان الكريمان أنْ اشارة ابن قتيبة إليها بأنها أصمعية تنفي كونها مفضلية[34]. وهذا وهم منهما بيِّن، لأن ابن قتيبة يميل الى المذهب البصري، ويقتفي أثر علماء البصرة ويضع نفسه في زمرتهم، وقد تلمذ لأبي حاتم السجستاني والرّياشي وعبدالرحمن بن أخي الأصمعي[35]. وقد عدّه أبو الطيب اللغوي من علماء البصرة[36]. وذكره الزبيدي في الطبقة السادسة من اللغويين البصريين[37]. وكان ابن قتيبة قد قال في عَدي بن زيد العبادي: (وعلماؤنا لايرون شعره حُجّة)[38]. ومن لايرى شعر عَدي حُجّة هم البصريون أو الأصمعي منهم خاصة. وأحسب أنْ أبيّن أنّ ابن قتيبة استشهد في كتابه الشعر والشعراء بأجزاء من قصائد مفضليات لم ينصَّ في واحدة منها على أنها مفضلية[39]. فعدم إشارة ابن قتيبة إذنْ إلى قصيدة ما على أنها مفضلية - وقد عرفنا ميله للبصريين - لايَدُلُّ البتة على أنها ليست مفضلية، أو على أنّه لم يَعُدُّها مفضلية.

ويتعين علينا أن نَحْمَدَ للاستاذين عبدالسلام محمد هارون وأحمد محمد شاكر استقصاءهما الواسع. فما لاريب فيه أنهما بحثا في أصل المفضليات بحثاً ممتعاً شائقاً، وخرجا بآراء جديرة بالدراسة. ونحن لاننكر كل ما ذهبا اليه، فقد تكون ثمة قصائد أدخلت في المفضليات، وزيدت عليها. ولكنَّ هذه الزيادة على ما نظن ليست كثيرة على النحو الذي صَوَّراه. ولعلها قصائد معدودات. وقد كفانا ابن النديم مؤونة الظن

ووضع الاحتمالات حين قال. (وهي مئة وثمان وعشرون قصيدة، وقد تزيد وتنقص. . .)"" فالاختلاف في عدد قصائد المفضليات قديم، وقد لاحظ ابن النديم أنّ الرواة في عصره لم يتفقوا على عددها، فأفاد بأنّها (قد تزيد وتنقص) ولكنْ هذه الزيادة وهذا النقصان لايعدوان فيما نظن بضع قصائد، وهو أمر طبيعي ومعقول: لأن الرواة الذين رووا المفضليات كُثُر، لم يتفقوا على كل امر في شأنها اتفاقاً تاماً كما يتضح من خلال شرح الأنباري لها.

منهج المفضل الضبي في اختياراته

تحتوي اختيارات المفضل الضبي المعروفة بالمفضليات على (١٢٨) مئة وثماني وعشرين قصيدة ومقطعة مطابقة للوصف الذي ورد في فهرست ابن النديم وعدد شعرائها (٦٦) ستة وستون شاعراً منهم ستة واربعون شاعراً عاشوا قبل الإسلام وقد اختار لهم المفضل (٩٨) ثمان وتسعين قصيدة. أما الشعراء المخضرمون فقد بلغ عددهم ستة عشر شاعراً ورد من شعرهم ثمان وعشرون قصيدة. اما الشعراء الإسلاميون فقد كانوا أقل حظاً من الاختيار، فقد اختار لأربعة منهم خمس قصائد. وجميعهم أدركوا الدولة الأموية. وشعراء ما قبل الاسلام الذين اختار المفضل من شعرهم هم:

الأخنس بن شهاب التغلبي، والأسود بن يعفر النهشلي، وأفنون التغلبي، وأوس بن غلفاء، وبَشامة بن عمر. وبشر بن أبي خازم، وبشر بن عمرو. وتأبط شراً، وثَعْلبة بن صُعَير بن عمرو، وجابر بن حُنَيّ التغلبي، والجُمَيْح، وحاجب بن حبيب الأسدي، والحادرة، والحارث بن حِلِّزة اليشكري، والحارث بن ظالم المُري، وخُراشة بن عمرو العَبْسي، وذو الإصبع العَدْواني، وراشد بن شهاب اليشكري، وزَبّان بن سيار، وسُبَيع بن الخطيم، وسلامة بن جَنْدل السعدي، وسَلْمة بن الخُرْشُب، وسنان بن حارثة المُري، والشَنفرى الأزدي، وضمرة بن ضمرة النهشلي، وعامر الخَصَفي المُحاربي، وعبدالله بن سَلْمة الغامدي، وعبدقيس بن خُفاف، وعبدالمسيح بن عَسَلة، وعلقمة بن عبدة، وعُمَير بن جُعَل، وعَوْف بن الأحوص بن الجَزع، وعَوْف بن عَطيّة، والكَلْحبة العُرني، والمُثقِّب العبدي، والمُرقّش الأصغر، والمُرقّش الأكبر، ومُرّة بن هُمام، والمسيَّب بن عَلَس، ومعاوية بن مالك (مُعَوِّد الحُكَماء) والمُمَزّق العبدي، ويزيد بن الخَذّاق، ويزيد بن سِنان، وأمرأة من بني حنيفة، ورجل من اليهود.

اما شعراء المفضليات المخضرمون فهم:

ابو ذؤيب الهُذَلي، والحارث بن وَعْلة، وربيعة بن مقروم، وسُويد بن أبي كاهل، وعامر بن الطُّفيل، والحُصين بن الحُمام، وعبدالله بن عَنَمَة الضبي، وعبدة بن الطَّبيب، وعمرو بن الأهتم، وعبد يغوث بن وقاص الحارثي، وأبو قيس بن الأسلت، ومتمم بن نويرة، والمُخبَّل السَّعْدي، ومُحرز بن المُكَعْبِر الضَّبي، ومُزَرِّد الذُّبياني، ومَعَّاس العائذي.

اما شعراء الإسلام فهم:

جُبيهاء الاشجعي، وشَبيب البَرْصاء، والمرّار بن مُنقذ، والسَّفاح بن بُكير اليربوعي.

ويتجلى للقارئ أنّ جل أهتمام المفضل أنصب على الشعراء المُقلين، ولكنه أختار من شعرهم اجوده. ولنقرأ مرةً اخرى أسماء من شعراء المفضليات:

أفنون التغلبي، بِشر بن عمرو، ثَعْلبة بن عمرو، جابر بن حُنَي، حاجب بن حبيب، خراشة بن عمرو، ثَعْلبة بن صُعَير، راشد بن شهاب، زَبّان بن سيّار، سُبَيع بن الخطيم، عامر الخصفي المحاربي، عبدالله بن سلمة، عبدقيس بن خُفّاف، عبدالمسيح بن عَسَلة، مُرّة بن هُمام، معاوية بن مالك، يزيد بن الخذّاق، يزيد بن سنان، الحارث بن وَعْلة، عمرو بن الأهتم، محرز بن المُكعبر، السفاح بن بُكير، جبيهاء الأشجعي، عبدالله بن عَنَمة، وغيرهم. . .

فلماذا أقبل المفضل الضبي على هؤلاء، وأعرض عن الإختيار من شعر إمرئ القيس، وطَرَفة بن العبد، وزهير بن أبي سُلمى، والأعشى، والنابغة الذُّبياني، وعمرو بن كلثوم، وعنترة العَبْسي، وعَبيد بن الأبرص، وعَدي بن زيد، وأبي دُواد الإيادي، وعروة بن الورد، وحاتم الطائي، وطُفيل الغنوي، وأوس بن حَجَر، وقيس بن الخطيم، وحسان بن ثابت،

والنابغة الجعدي، والحطيأة، والخنساء، وليلى الاخيلية، وكعب بن زهير، وكعب بن مالك، ودريد بن الصّمة، وغيرهم من الشعراء المعروفين المشهورين؟ ولِمَ اختار من اشعار اربعة شعراء إسلاميين مُقلين هم: جُبيهاء الاشجعي، وشبيب بن البرصاء، والمرار بن منقذ، والسفاح بن بكير، ورغب عن شعر جرير والفرزدق والأخطل والراعي النميري وذي الرُّمة والكميت والطرماح ورؤبة والقطامي، وابن هَرمة وجميل بن معمر وعمرو بن أبي ربيعة، وكثير بن عبدالرحمن والأحوص ومسكين الدارمي وغيرهم؟.

اليست هذه الظاهرة الأدبية جديرة بالإلتفات؟ اليس المفضل الضبي رائداً في هذا الإتجاه والمنحى النقدي؟.

أود في بادئ الأمر أنْ أصِلَ كلامي على منهج المفضل في الإختيار هنا بكلامي السابق المتعلق بتوثيق المفضليات، فأقول: إنَّ أحتواء المفضليات على قدر كبير من شعر المقلين يعزز الرواية التي تذهب إلى أنّ المفضل صنف اختياراته في بغداد وليس في البصرة، وأنَّ أحداً غير المفضل لم تكن له يد في هذا العمل الأدبي النقدي. ويظهر أنَّ اقتراح أبي جعفر المنصور على المفضل الضبي بالالتفات إلى شعر المقلين وارد، وأنَّ المفضل قد أخذ به، ولكنَّ ذلك لايعني أنَّ هذه الفكرة من بنات أفكار الخليفة، وأنَّ المفضل الضبي تلقفها منه، وجعلها أساس كتابه. وإنما الأقرب إلى المعقول أنَّ فكرة الإختيارات كانت قد نضجت لدى المفضل إبّان إقامته في البصرة. ولايُستبعد أنَّه تحاور وصديقه ابراهيم بن عبدالله بشأن ما يستحسن من الأشعار. وأعتقد أنَّ توجه المفضل إلى شعر المقلين لم يكن بإيحاء من ابراهيم بن عبدالله، ولا بإشارة من أبي جعفر المنصور، وإنما هو اتجاه صادر من المفضل الضبي نفسه، وهو وليد تفكير ونظر سابق لمجيئه إلى بغداد. وليس ببعيد أنَّ المفضل الضبي استجاب لملاحظة الخليفة بشأن شعر المُقلين، ولكنَّ ملاحظة أبي جعفر المنصور فيما أظن جاءت بعد أنْ وجد المفضل يُقرئ تلميذه المهدي شيئاً من شعر المقلين (قصيدة المسيب بن علس)، فرغّب اليه الاكثار من هذا الشعر، ومراعاة أنْ يكون المختار أجود ما في شعر الشاعر المُقل ولم يغب عن ذهن المفضل الضبي أنَّ الشاعر الجيد لايقاس بمقدار من نظم من شعر، وإنما يقاس بمقدار ما تحقق في نتاجه من شروط الأصالة والإبداع والتصوير الشعري الرائع. فقد اختار المفضل الضبي قصيدة ثَعلبة بن صُعَير التي نالت إعجاب الأصمعي وهي:(٦٢).

هل عند عمرةَ من بناتِ مسافرِ ... في حاجةٍ متروحٍ أو باكرِ

واختار من شعر الأسود بن يعفر قصيدته:

نام الخليُّ وما أحسُّ رقادي ... والهم محتضرٌ لديَّ وسادي

التي بذل الرشيد عشرة آلاف درهم وهو في الرافقة لمن ينشده إياها(٦٣)، والتي قال فيها ابن سلام: (وله واحدة رائعة طويلة لاحقة بأجود الشعر...) و(له شعر جيد ولا كهذه)(٦٤) وانتقى المفضل من شعر المثقب العبدي قصيدته:

افاطم قبل بينك متعيني ... ومنعُكِ ماسألت كأن تبيني

التي يقول فيها أبو عمرو بن العلاء (لو كان الشعر مثلها لوجب على الناس أنْ يتعلموه)(٦٥) واختار قصيدة سويد بن أبي كاهل:

بسطت رابعةُ الحبل لنا ... فوصلنا الحبل منها ما اتسع

التي قال الأصمعي في شأنها: (إن العرب كانت تفضلها، وتقدمها، وتعدُّها من حِكَمِها)(٦٦) والتي رُوِيَ عن عيسى بن عمر قوله بصددها: (إنها كانت في الجاهلية تسمى اليتيمة)(٦٧) وقال ابن سلام في شأنها (وله شعرٌ كثير، ولكنْ برزتْ هذه على شعره)(٦٨). واختار قصيدة الحادرة:

بكرت سُميّةُ بُكْرةً فتمتعِ ... وغدوت غدوَ مفارقٍ لم يربعِ

التي كان حسان بن ثابت شديد الإعجاب بها، وكان (إذا قيل له تنوشدت الأشعار في موضع كذا وكذا يقول: فهل أنشدت كلمة الحويدرة)(٦٩).

وضم المفضل الضبي من شعر علقمة بن عبدة إلى مختاراته قصيدتيه: يسطي الدهر:

هل ماعلمتَ وما أستودعت مكتومُ

أم حبلها إنْ نأتك اليوم مصرومُ

والأخرى:

لحسابك قلب في الحسان طروب

بُعيد شباب عصر حان مشيبُ(١٠)

واختار من شعر المسيب بن عَلَس قصيدته العينية:

أرحلت من سلمى بغير متاع

بعد العُطاس ورعتَها بوداع

التي اعجب ابن سلام بقوله فيها:

فلأهدينّ مع الرياح قصيدةً ... مني مغلغلةً إلى القعقاع

أنت الذي زعمت معدّ أنّه ... أهل التكرم والندى والباع

وقد يطول بنا الشوط لو توقفنا عند كل درة من درر الشعر العربي التي وُفِّقَ المفضل في اختيارها، وحسبنا أنْ نشير إلى أنّ كلاًّ من ابن سلام الجمحي وابن قتيبة تأثر بالمفضل الضبي في اختياراته، وفي ملاحظاته النقدية، واعتقد أنّ اشارات ابن سلام النقدية متأثرة بالمفضل الضبي وبغيره، فالمُقلون المحكمون للشعر عند ابن سلام: سَلامة بن جَنْدل وحُصين بن الحُمام والمُتلمِّس والمُسيب بن عَلَس(١١). وقبل ابن سلام أشار ابو عبيدة (ت٢٠٩هـ) إلى أنّ النقاد (اتفقوا على أنّ أشعر المُقلين في الجاهلية ثلاثة: المُسيب بن عَلَس والمُتلمس وحُصين بن الحُمام المُري)(١٢) وقد سبق المفضل الضبي المتوفى سنة ١٧١هـ هذين العالمين الناقدين إلى تفضيل هؤلاء الشعراء الأربعة بالإختيار من شعرهم.

وقد آثر المفضل في اختياره للرثاء من شعراء هذا الغرض متمم بن نويرة، وانتقى من مراثيه قصيدتين تبدأ إحداهما بقوله:

لعمري وما دهري بتأبين هالكٍ ... ولا جزع مما أصاب فأوجعا

وجاء ابن سلام بعد المفضل فقال: (وبكى متممٌ مالكاً فأكثر وأجاد، والمُقدّمة منهن قوله: لعمري وما دهري...)(١٣). وقبل هذا قال ابن سلام مبيناً سبب اهتمامه بمتمّم وتفضيله إياه (والمُقدَّم عندنا متمم بن نويرة)(١٤). ونحن لانكر أنّ ابن سلام تأثر بشيوخه البصريين مثل: يونس بن حبيب وخلف الأحمر والأصمعي، ولكنه فيما يلوح لنا متأثر بالمفضل الضبي. ونعرف أيضاً أنّ يونس بن حبيب والمفضل وخلفاً لم ينطلقوا من فراغ، وإنما انطلقوا من أحكام ومقاييس ومفهومات نقدية وجدوها أمامهم، واستندوا إليها، ولكِنّ هذا التراث النقدي لم يطمس شخصياتهم العلمية، ولم يؤخر عندهم الإحساس بجمال الفن، والقدرة على تذوقه.

احسب أنّ منهج المفضل النقدي المتمثل في إختياراته يقوم على أسس ومعايير يُفضّل على ضوئها الشاعر، وتقدم على وفقها القصيدة من شعره على سائر قصائده. والأسس المراعاة فيما يلوح لي هي:

١ ـ أنّ الشاعر المُقل أو غير المشهور أحق بالعناية والاختيار من الشاعر المكثر المشهور.

٢ ـ أنّ القصائد المُحكَمة من شعر المُقل ترجح كفتها على سواها في الاختيار.

٣ ـ أنّ الشاعر المتقدم في الزمن أولى بأنْ يُختار من شعره من الذي تأخر عنه وجاء بعده.

٤ ـ أنّ اتفاق النقاد القدماء على استحسان قصيدة ما، وتفضيلها على سواها من قصائد الشعر العربي قد رُوعيَ في المختارات.

٥ ـ أنّ طول القصيدة مما يشفع لها في الغالب عند الاختيار، لأنّ الطول دليل على قوة موهبة الشاعر وطول نفسه الشعري.

٦ ـ أنّ شعراء البادية أولى بالتقدمة من شعراء المُدن وأحق بأنْ يأخذوا حيّزاً أوسع في المختارات من غيرهم.

٧ ـ أنّ محتوى القصيدة الإجتماعي والأخلاقيّ في الرصين مما يشفع لها عند الأختيار.

٨ ـ أنّ مراعاة الاسس والاعتبارات المذكورة أدت إلى كثرة الغريب في قصائد المفضليات.

ونعود مرة اخرى إلى السؤال الذي يطرح نفسه وهو: لماذا توجه المفضل الضبي إلى شعر المُقلين؟.

أظن أن توجه أديب ما إلى الأختيار من شعر شعراء مُقلين أو غير مشهورين وجمعها في كتاب لابد أنْ يستند إلى ايمان هذا الأديب أو الناقد وقناعته بأهمية هذا الشعر، وبأنّ قسماً منه لايقل جودةً عما هو متداول بين الرواة من شعر الشعراء المشهورين. فالإبداع الفني والتصوير الشعري البارع والفن

الأصيل الرائع ليس وقفاً على شعراء معروفين مشهورين. فكم في تراثنا الشعري الضخم من قصيدة بديعة تعبر عن معاناة صادقة، وتصور محنةً عاش فيها شاعر مرهف الحس ذو دُربة ومُكنة في القريض؟ أفلا يجد القارئ تعليقات لنقادنا القدامى بشأن قصيدة تعبر عن اعجاب الناقد بهائم قوله: لو شفعها، لو ألحقها، لو قال مثلها، لو، لو... لكان كذا...

هذا هو الأصمعي لايعُدُّ ثعلبة بن صُعَيْر المازني في الفحول لأنه لم يقل مثل قصيدته الرائية البديعة خمساً أخر(٣٦). وهذا ابن سلام يقتفي نهج شيخه الأصمعي، فيقول في شأن الأسود بن يعفر (له واحدة رائعة طويلة لاحقة بأجود الشعر، لو كان شفعها بمثلها قدّمناه على مرتبته)(٣٧).

أظن أنّ التفات المفضل الضبي إلى الشعراء المُقلين راجع الى إيمانه بأنّ الشعراء المشهورين المكثرين انطلقوا من تراث شعري ضخم، وأفادوا من محاولات وتجارب لشعراء سبقوهم في الزمن أو عاصروهم ولا يصعب على الناقد المطلع أن يجد في شعر هؤلاء المشهورين آثار شعراء دونهم شهرة، وأقل منهم نتاجاً. فحريٌّ بالجامع الناقد أنْ يلتفت اليهم، ويخصّهم بالعناية والاهتمام.

لقد لاحظ أبو هلال العسكري على اختيارات المفضل الضبي سمتين بارزتين: احداهما اشتمالها على شعر يقل تداوله بين الرواة والأخرى: احتواؤها على قدر كبير من الغريب(٣٨). أما احتواء المفضليات على شعر المُقلين فقد سبق أنْ بيّناه، ولمّا اشتمالها على شعر يكثر فيه الغريب فقد ذكرنا أن نهج المفضل في الرواية يقوم على هذا الاساس. وتتصل بالسمة الثانية سمة ثالثة: هي اشتمال المفضليات على شعر ما قبل الاسلام أكثر من اشتمالها على شعر الشعراء الاسلاميين. ولعل ذلك راجع إلى أنّ شعر ما قبل الاسلام أبعد عن المؤثرات الأجنبية التي من شأنها أنْ تشوب اللغة من الشعر الاسلامي. ونحن نعرف أن الرواة واللغويين عامةً يقفون موقف التثمين والإعجاب ازاء الشعر الموغل في البداوة، وأنهم يثقون بالشاعر البدوي أكثر من ثقتهم بالشاعر الحضري. بل أنّ ثقتهم بالبدوي تتزعزع اذا وجدوه يطوّفُ في المدن، وهم يثقون بالشاعر المتقدم في الزمن اكثر من ثقتهم بمن تأخر عنه. وقد كان أبو عمرو بن العلاء لايستشهد بشعر اسلامي البتة فيما يروي عنه تلميذه الأصمعي(٣٩).

ومن الإنصاف للمفضل الضبي أن نقول: أنّ رواة الشعر عامةً كان اهتمامهم منصباً على شعر ما قبل الاسلام لان عملية جمع هذا الشعر لم تكن قد تمت حتى يتفرغوا إلى رواية الشعر الاسلامي وتدوينه...

ويبدو أنّ المفضل الضبي رأى أنّ يحفّظ المهدي تلميذه شعراً أبعد ما يكون عن المؤثرات الحضرية، وفي منأى عما شاب لغة الناس من عُجْمة ولُكْنة جرّاء اختلاط العرب بغيرهم من الأمم والأقوام الأجنبية. وقد حدث هذا الاختلاط والامتزاج في الاسلام. وما إنْ حلّ القرن الثاني الهجري حتى سرى الضعف إلى لغة الناس وإلى ألسنة الخاصة من المجتمع البغدادي وسواهم. فدخلت إلى اللغة العربية ألفاظ أجنبية وأساليب مولّدة، وسَرى اللحن إلى اللسان العربي، فخيف على اللغة العربية من الضياع، وهب الغُيارَى عليها يدفعون عنها هذا الخطر الداهم، وأقبل الخلفاء وأصحاب الشأن وعِلْية القوم على تحفيظ أبنائهم شعر القدماء ـ وقد غدا الصحيح منه عزيز المنال ـ بتخصيص مؤدبين يبعدونهم عن اللحن، عوضاً عن إرسالهم إلى البادية للسكن فيها ومخالطة أهلها.

ويظهر أنّ المفضل الضبي حَرَص علاوة على حرصه على سلامة لغة تلميذه على أنْ يُعَرِّفَ التلميذ من خلال الاختيارات بحياة الاجداد والبيئة التي عاشوا فيها وأنْ يطلعه على القيم والمثل والعادات القديمة التي صوّرها الشعراء. إنّ في قراءة المهدي لهذه الأشعار ثقافة عربية أصيلة لأن الشعر ديوان العرب ومستودع علومهم وموئل حكمهم.

لقد صورت المفضليات أيام العرب وما ظهر من فرسان وأجواد وحكماء. ولا نبالغ اذا قلنا إن المرء واجد في شعر الأيام تاريخ أمة وأخلاق شعب وطبائع قوم لم يكن لهم علم أصح من الشعر. فهذا الحصين بن الحُمام يتحدث عن بأس قومه في يوم دارة موضوع فيقول(٤٠):

جزى الله أبناء العشيرة كلها ... بدارة موضوع عقوقاً ومأثما

صبرنا وكان الصبر فينا سجية ... بأسيافنا يقطعن كفاً ومعصماً

ومن أيام العرب التي صورتها المفضليات يوم رجيع ويوم المذ

ويوم فيف الريح وقد تحدث عامر بن الطفيل عن اليومين الأخيرين مصوراً كثرة الأحلاف على قبيلته وقدرة القبيلة على ردهم ودفع أذاهم[11]:

لقد علمت عليا هوازن أنني ... أنا الفارس الحامي حقيقة جعفر

وقد علم المزنوق أني أكرّه ... على جمعهم كرّ المنيح المشهّر

إذا ازورّ من وقع الرماح زجرتُه ... وقلت له: ارجع مقبلاً غير مدبر

وأنبأته أنّ الفرار خزاية ... على المرء ما لم يُبلِ جُهداً ويُعذَرِ

وفي المفضليات قصائد حماسية رائعة وغزل رفيع ورثاء بديع ووصف هو الغاية في الروعة والجلال. وهذا ينبئ عن أنّ المفضل الضبي أجهد نفسه في الاختيار والانتقاء من تراث شعري ضخم، ولقد كان موفقاً في اختياراته توفيقاً كبيراً.

إن اشتمال المفضليات على روائع الشعر العربي جعل منها كتاباً نقدياً ممتازاً لأن الاختيار قائم على منهج ونظرة. وان احتواء اختيارات المفضل على ما قيل في أيام العرب جعل منها وثيقة تاريخية ثمينة ثم ان اشتمال الاختيارات على أشعار من شتى انحاء العرب وشهرة صاحبها بالامانة والصدق في الرواية عن العرب أعطى لها أهمية لغوية كبيرة فاستمد اللغويون منها مادتهم وحفلت معجمات اللغة بشواهد منها. وبنى النحويون على أساسها أحكامهم. أما البلاغيون فقد وشحوا كتبهم بأشعار من المفضليات واغترفوا منها كثيراً.

المصادر والهوامش

(1) الفهرست لابن النديم 75 (طبعة رضا ـ تجدد) نزهة الالباء لابي البركات الانباري 56 (القاهرة 1967 تح محمد ابي الفضل). إنباه الرواة 302/3 (القاهرة 1955 تحقيق: محمد أبي الفضل).
(2) الوافي بالوفيات للصفدي 363/7 (طبعة 1979). بغية الوعاة للسيوطي 362/1 (القاهرة 1965).
(3) تاريخ الادب العربي لبروكلمان 73/1 ـ 74 (الطبعة الرابعة ـ تعريب عبدالحليم النجار). (4) إنباه الرواة للقفطي 121/1. (5) مقاتل الطالبين لابي الفرج الاصفهاني 373 (القاهرة 1949). (6) مقاتل الطالبين 338. (7) مقاتل الطالبين 366. (8) المزهر للسيوطي 319/2 (القاهرة تحقيق: جاد المولى والبجاوي وأبي الفضل). (9) ذيل الأمالي للقالي 131 (القاهرة 1926). (10) أمثال العرب للضبي بتحقيق احسان عباس 20 (بيروت 1971). (11) أمالي القالي 130/1 (القاهرة 1926). (12) ديوان المفضليات بشرح أبي محمد الأنباري ص1 (بيروت 1920). (13) أمالي القالي 130/1. (14) مصادر الشعر الجاهلي للدكتور ناصر الدين الأسد 576 (القاهرة 1987). (15) ديوان المفضليات بشرح الأنباري ص1. (16) مصادر الشعر الجاهلي 576.
(17) معجم الادباء للحموي 39/12 (طبعة مرجليوث). بغية الوعاة 31/2. (18) إنباه الرواة للقفطي 285/2. معجم الادباء 228/6.
(19) إنباه الرواة 256/1 ـ 257. وقد عد القفطي بندار الأصفهاني غير بندار بن عبدالحميد بن لزّه وهو وهم لمخالفته جميع المصادر التي عدتهما عالماً واحداً. (20)، (21)، (22)، (23) معجم الادباء 390/2، 391، 390 وانظر طبقات النحويين واللغويين ص208 والفهرست 91. (24) طبقات النحويين واللغويين لابي بكر الزبيدي 204 (1984). القاهرة). إنباه الرواة 84/1-85. معجم الادباء 122/1. (25) إنباه الرواة 120. (26) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي 81/10 (القاهرة 1931).
(27) الزاهر لابي بكر الانباري 198/2 (بغداد 1979 بتحقيق الدكتور حاتم الضامن). (28) طبقات النحويين واللغويين 208، 153 ـ 154. نزهة الالباء 215. (29)، (30)، (31) المفضليات بشرح عبدالسلام هارون وأحمد محمد شاكر 13 (القاهرة 1976). (32) المفضليات بشرح هارون شاكر 18 ـ 19. (33) المفضليات ص22. (34) المفضليات ص 15 ـ 16. (35) المفضليات وثيقة لغوية وأدبية للدكتور علي أحمد علام 33 ـ 34 (الرياض 1984). (36) المفضليات بشرح هارون وشاكر 15. (37)، (38) مراتب النحويين لابي الطيب اللغوي 85 (القاهرة 1955). (39) طبقات النحويين واللغويين 183. (40) الشعر والشعراء لابن قتيبة 150/1 (بيروت 1964). (41) الشعر والشعراء 193/1، 230، 251 ـ 255، 311، 331، 334، 542. (42) الفهرست 75. (43) فحولة الشعراء للاصمعي 23 (القاهرة 1953). (44) ديوان المفضليات شرح الأنباري 445. (45) طبقات فحول الشعراء لابن سلام 147/1 (القاهرة 1974 بتحقيق محمود محمد شاكر). (46) الشعر والشعراء لابن قتيبة 311/1. (47)، (48) الأغاني للاصفهاني 102/13 (القاهرة 1963 ـ 1974). (49) طبقات فحول الشعراء 153/1. (50) الأغاني 271/3. (51) الأغاني 201/21. (52) طبقات فحول الشعراء 155/1. (53) الشعر والشعراء 542/2. (54) طبقات فحول الشعراء 209/1. (55) طبقات فحول الشعراء 204/1. (56) فحولة الشعراء للاصمعي 23. الموشح للمرزباني 119 (القاهرة 1965). (57) طبقات فحول الشعراء 147/1. (58) الصناعتين لابي هلال العسكري 3 (القاهرة 1952). (59) البيان والتبيين للجاحظ 321/1 (القاهرة 1985 تحقيق عبدالسلام محمد هارون). (60) ديوان المفضليات بشرح الأنباري 105. (61) ديوان المفضليات بشرح الأنباري 706.

منزلة المُتَلقّي في نظرية الجُرجاني النقدية

دراسة

حاتم الصكر

مجلة الاقلام

«... إنّ هذا الضربَ من المعاني كالجوهر في الصَّدف لايبرز لك إلا أن تشقه عنه، وكالعزيز المحتجب لايريك وجهه حتى تستأذن عليه، ثم ماكلّ فكر يُهتدى إلى وجه الكشف عما اشتمل عليه، ولاكلّ خاطر يؤذن له في الوصول إليه، فما كل أحد يفلح في شق الصدفة، ويكون في ذلك من أهل المعرفة...»

أسرار البلاغة ـ ١٢٨

١ ـ مقدمة: في المعنى والتلقي

١ ـ ١ يهدف هذا البحث إلى بيان منزلة القارئ في الفكر النقدي الذي ضمه كتابا الإمام عبدالقاهر الجرجاني: (أسرار البلاغة) و (دلائل الاعجاز) اللذان تسمح قراءتها المتأنية بالتعرف إلى ملامح نظرية نقدية مميزة فالجرجاني يؤكد فيها نزعته في نظرية النظم، والانتصار للمعنى، وردّه مزايا الفصاحة والبلاغة إليه، لا إلى اللفظ. فليس النظم شيئاً «إلاّ توخي معاني النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه فيما بين معاني الكلم». [٢: ٤٠٣، ٤٠٤] ثم إن هذه المعاني ليست مما يُدرك بالنظر المجرد، وإنما يتطلب إدراكها وتمثّلها «إعادة النظر، والتأمل والفكر والروّية والتذكر [١: ١٤٧]. فإدراكها مثل نظمها يستوجب جهداً ومشقة وعملاً. فإذا كان الناظم قد غاص على معانيه، وتحمّل المشقة الشديدة «ولم ينل المطلوب حتى كابدَ منه الامتناع والاعتياص» فإن (السامع) سيعظّمه ويفخّمه لما علم من تعب نائله، والتّعب الذي احتمله ناظمه من أجل إدراكه. فيكون للتعظيم والتفخيم (من القارئ) ما يكون «للمباشرة الجهد» في المعنى المؤدّى (من الناظم) [١: ١٣٣].

١ ـ ٢ ويبتني على هذه الدعوة؛ افتراض وجود أغلفة تحيط بالمعنى؛ ليس اللفظ إلا واحداً منها؛ واختراقه لايعني وصولنا إلى المعنى.

يرى الجرجاني أن وراء الألفاظ التي يجعلها المتكلمون «زينةً للمعاني وحليةً عليها» معاني أخرى غير تلك التي تُفهم من ظاهر اللفظ. وهي مايسميها (معنى المعنى) [٢: ٢٠٣].

فكأن الاغلفة تتدرج عنده كالآتي:

ألفاظ ـــ معانٍ مفهومة ـــ معنى المعنى

وبذلك يقابل الجرجاني اللفظ بالزينة أو الحلية.

ويقابل الجسد بالمعنى الأول المفهوم من ظاهر اللفظ.

ويقابل الروح بالمعنى الثاني الذي يُفضي إليه الأول؛ فيكون التراتب أفقياً وعمودياً كالآتي:

لفظ ← زينه

↓ ↓

معنى أول . . . جسد

↓ ↓

معنى المعنى . . . روح

ويصبح لزاماً على المتلقي أن (يغوص) لأستخراج الدرة التي تضمها الصدفة، بجهد يعادل مابذله الناظم في إخفائها وراء غلافيْ اللفظ، والمعنى الأول الذي يتداعى

من ظاهر اللفظ.

بهذا يخالف الجرجاني الرأي النقدي السائد في (اللفظ والمعنى) الذي يشبّه الألفاظ بالأجساد، والمعاني ـ مطلقاً ـ بالأرواح، كقول ابن رشيق: «اللفظ جسم وروحه المعنى، وارتباطه كارتباط الروح بالجسم...» وكقول العتابي: «الألفاظ أجساد، والمعاني أرواح..» [١٠: ٢٢٢، ٣١٢] وكقول ابن طباطبا عن بعض الحكماء: «الكلام جسد وروح، فجسده النطق وروحه معناه.» [٤: ١٤٠]

ونستعير ألفاظ الجرجاني لتلخيص فكرته عن معنى المعنى:

«تقول المعنى ومعنى المعنى. تعني بالمعنى: المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة. وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر..» [٢: ٢٠٣] ولاشك في أن إزالة أغلفة المعنى، والغوص عليه؛ مهمة منوطة بالسامع: الذي يأخذ في بحثنا اسم (المتلقي) لأنه أعم. كما أنه يشمل صفة سامع النص وقارئه معاً، احترازاً للاجراءات الاتصالية التي قد تفرض أعرافاً محددة على تلقي النص، فمقام المشافهة ـ كما نعلم ـ يعارض القول بكلية النص لأنه يعيق احتواء المعنى المبثوث في ثنايا النص؛ والمختفي ـ في نظرية الجرجاني ـ كالروح وراء الجسد وزينته.

١ ـ ٣ ثمة من يقول بأن «التركيز على المتلقي، وجعله مكوناً من مكونات النص الأدبي، ليس له نظير في نظريات النقد القديمة، وهو نهج جديد تماماً...» [٣: ٢٢]

وهذا القول يغفل تلك الاشارات الصريحة في تراثنا النقدي الى منزلة المتلقي، ودوره في استكناه الظاهرة الادبية (والشعر تحديداً).

وإذا كان النقاد قبل الجرجاني لم يتوقفوا طويلاً عند (المتلقي) فإنهم منحوه اهتماماً متفاوتاً عبر تأكيدهم ضرورة (الفهم) والتأمل أو ترجيحهم المعنى على اللفظ. وذلك أمر لا يظهر إلا بالقراءة. ولكن هؤلاء النقاد تحدثوا عن المتلقي كائناً صنمياً خارج النص. يصله النص بعد أن انتهى واستقر. وليس للقراءة، فعلاً ثقافياً وممارسة نقدية؛ أي دور في إظهار معانيه الكامنة. هذا المتلقي الصنمي ليس إلا مستلماً للنص؛ أو مستهلكاً له؛ يُحتال عليه لافهامه واستمالة قلبه. وهو ماتعبر عنه لفظة (السياسة) تعبيراً موفقاً.

وأحسب أن مقام (المشافهة) فرض هذه النظرة للمتلقي. وهذا يُرينا ماتركه وسائل الاتصال من آثار في النظرية الشعرية وجماليتها بوجه خاص.

فقوانين مثل (مراعاة مقتضى الحال) و (لكل مقام مقال) و (مسابقة جرس الالفاظ معانيها إلى الأذان) ليست إلا مظاهر للسياسة التي اشترطها النقاد لتحقيق الافهام وثني الأعناق إلى النص المجهور. [٨: ٥٠].

١ ـ ٤ على العكس من ذلك سنجد أن الجرجاني ـ أسوة بدعوة القرآن للتفقه والتعقل ـ يمد الظاهرة الشعرية إلى المستقبِل (بكسر الباء) أو المتلقي؛ وكيفية تعامله مع النص، واقتراح التدبر والتأمل والنظر لازالة أغلفة النص.

وسيكون أمام هذا البحث هدف قراءة فكر الجرجاني؛ وتأشير مناطق الفهم المسكونة من المتلقي. ثم تقويم أهميتها في إظهار شعرية النص من الكمون ـ داخل الألفاظ ـ إلى التحقق في المعاني الثواني المقترحة.

٢ ـ المتلقي في النقد الحديث

سيكون علينا للوصول إلى منزلة المتلقي في نظرية الجرجاني أن نبدأ من النهاية. أي أن نتابع المصطلح والمفهوم والظاهرة من عصرنا؛ حيث استقرت واكتسبت أهميتها؛ رجوعاً إلى كتابَي الجرجاني حيث نعتقد أن للقارئ منزلة ودوراً واضحين.

ولانريد بهذا أن (نُسقط) على التراث النقدي نظريات حديثة؛ أو نتمحل الحجج والأسباب لاثبات سبقه للنقد الحديث؛ فليس مطلوباً من نقدنا العربي الموروث أن يجيب عن أسئلتنا المعاصرة؛ المستجدة.

كما أننا لانريد تقويل التراث وإنطاقه بما لم يقله، في تصور التفوق أو الانجاز الأعظم بعدِّ التراث مرجعاً نهائياً شاملاً.

لكننا - في سياق فحص تاريخ التقبل والتلقي الجمالي الذي هو تاريخ الظاهرة الادبية (والشعرية) في رأينا، وموضع الصراع والجدل. نريد أن نضع أيدينا على مايمنحنا تراثنا النقدي المشرق من وهج وإضاءة، تعزز قناعتنا بأن المهمة الفنية التي ينجزها الشاعر، تظل موجودة بالقوة مالم تُظهرها القراءة إلى الوجود بالفعل، أي تمنحها التحقق الجمالي بالتلقي.

٢ - ١ هيمن المؤلف والمجتمع والصفات النفسية وسواها على توجيه النص زمناً طويلاً. ثم جاءت المدارس البنيوية لتقتل المؤلف وتعتبر النص الأدبي بنية لغوية مغلقة لا علاقة لها بسياق الانتاج والتلقي، مما أثار ردَّ فعل آخر «يرد الاعتبار إلى القارئ.. بما هو العنصر الوحيد الجدير بالبحث..» [٦: ١٣].

ويمكننا بهذا أن نسجل بزوغ عصر جديد في تفسير الظاهرة الشعرية هو عنصر القارئ، وبروز سلطة جديدة هي سلطة القراءة. فبالقراءة يعيد المتلقي إنتاج النص مُظهراً شعريته. فالظاهرة الأدبية - يقول ريفاتير - «ليست إلا علاقة جدلية بين النص والقارئ..» [٩: ٢١٤] وهي ليست علاقة توافق أو مطابقة بالضرورة.

فالقارئ لم يعد ذلك المستهلك الآلي أو المستقبل السلبي الذي تصل إليه رسالة النص دون أن يكون له دور في إعادة تشكيل محتواها.

إن ثمة شاغراً في «النظام الاجمالي للنص، يؤدي ملؤه من قبل المتلقي إلى تفاعل أنماط النص.» - كما يقول آيزر في (فعل القراءة) [١١: ٤٦] مؤكداً أن مخطط القارئ لاتتفق بالضرورة مع مخطط النص، بل ان غياب التوافق بين النص والقارئ هي التي تحقق الاتصال في عملية القراءة. وهي التي تحدد استجابة القارئ فيما يبدو لاحقاً من مفاهيم للمدرسة التي عرفت بأسم (جمالية التلقي) أو (استجابة القارئ).

إلا ان التنويه بالقارئ ودوره في إظهار شعرية النص اعتماداً على مالايقوله النص أو تغيّبه الألفاظ، ليس جديداً تماماً. إننا نقرأ لاليوت مثلاً قوله: «إن وجود القصيدة هو دائماً في منطقة مابين الشاعر والقارئ.. ولاتقتصر على مجرد مايريد الشاعر أن يعبر عنه..» [٥: ٣٨] وهو قول يصاغ في مقالة شهيرة لسارتر (لمن نكتب) بعبارة اخرى تشبه العمل الأدبي بخذروف دوّار في حركة مستمرة بين المؤلف والقارئ.

ونستطيع أن نؤكد حضور القارئ مفتاحاً للبحث في الآثار الأدبية من خلال مدارس كثيرة، مختلفة المنازع.

ففي علم اجتماع الأدب يُوجَّه النظر إلى العناية بالظاهرة الأدبية بعد نشر الأعمال ووصولها إلى القارئ الفعلي خارجها.

كما يصنف ألتوسير أنماط القراءة متوقفاً عند (القراءة الكشفية) التي تتعامل مع النص. وينبهنا تلميذه بيير ماشيري إلى «مالا يقوله النص» رافضاً تحليل النص كما لو كان مغلقاً على نفسه.

وفي البنيوية ذاتها، جرى التأكيد على القراءة المتجهة للنص المقروء. فالقراءة حسب تودوروف مسار في فضاء النص، لاينحصر في وصل الاحرف..، بل يفصل المتلاحم ويجمع المتباعد.. ويشكل النص في فضائه لافي خطيته.

٢ - ٢ ولكن. ما القراءة؟

أهي مسح بصري لسطح النص؟ أم إرجاع آلي لالفاظه إلى معانيها؟

أهي تشكيل لمعانٍ محددة مبينة سلفاً؟ أم استنباط لمعانٍ غير معلنة؟

إن القراءة فعل. والقارئ فاعل. يتعدى الفعل عبر جسد النص الذي تشيده الألفاظ، ويخترق سطحها بحثاً عن أعماقها.

إن في النص نداءً. والقراءة تلبية لهذا النداء. فالقراءة ليست فعلاً انعكاسياً للكتابة او عملاً بسيطاً يؤديه القارئ بأن تمر العينان على حروف النص. إنها فعل

خلاق يصبّ على الأثر المقروء احتمالات وتفسيرات ومعاني غير محتسبة.

فالقراءة؛ غدت؛ كالكتابة نشاطاً إبداعياً يعيد صياغة النص عند تلقيه. لأن النص كفّ عن تحديد معنى ثابت في ذهن متلقيه. بل هو يوحي له فحسب. يناديه نداءً غامضاً فيستجيب له وفق إيحاءاته أو ما يتشكل منها في وعي المتلقي الذي لم يعد (مرسَلاً إليه) على الضفة الثانية في شاطئ النص. لقد عبر إلى النص واندمج في أفقه.

إن المتلقي منتج متفاعل. ليس النص عنده بنية مستقلة عن استقبالها؛ لايمكن وصفها إلاّ من داخلها. بل تتشكّل صلته بها ووعيه بأفقها من ترسمه إيحاءات جديدة ينادي بها النص نفسه لمن يقترب منه وفق معطياته لا الجاهز من الأفكار.. وهذا سيحرر التفسيرات ويعدد القراءات ويفتح النص لمتعة قراءة لاتنتهي.

٢ ـ ٣ وجدير بنا الآن أن نفرق بين مستويات القارئ لنحدد من بعد مستويات القراءة.

فمفهوم (القارئ) أو المتلقي عموماً يرد في معان عدة. يمكن تنميطها كالآتي:

١ ـ القارئ الافتراضي أو المتخيَّل: وهو الذي تشكّله مخيلة الكاتب وهو يبدع نصّه. ويفترض وجوده لكي يوصل إليه رسالته. وهو يضغط على بنية النص ويوجهها حسب درجة هيمنته في وعي الكاتب.

وقد أشار الشكلانيون الروس مبكراً إلى هذا النوع من القارئ (أو المتلقي)؛ يقول توماشفسكي: «إن صورة القارئ تكون حاضرة باستمرار في وعي الكاتب، حتى ولو كانت مجردة....» [١٢ : ١٧٥] وهذا القارئ يفرض تقاليده التي تشكل مهيمنة قوية في النص رغم وجوده خارجه قبل انتاجه.

٢ ـ القارئ الكامن في النص أو الضمني: وهو الذي يتحقق في النص من خلال استجابات فنية؛ لايمثل النص إلا وسطاً لعبورها أو جسداً تتحقق من خلاله.

ويمكن التمثيل لوجوده بالأشكال والأنماط المكرّسة التي يدافع عن تقاليده من خلالها. أي من خلال تكرارها في الأعمال والنصوص المنتجة.

٣ ـ القارئ الخلّاق أو المنتظر الذي يشكّل النص بالقراءة؛ ويحدد باستجابته الجمالية الشكل النهائي للنص. إنه يغور وراء سطحه وداخل أبنيته لاستكمال صورته الناقصة. يقرأ الفراغ والبياض. يستهدي بالموجّهات القرينة (العناوين والاهداءات والتواريخ والملاحظات والرسوم) ويستكشف بؤرة النص أو نواته ليحدد قرب الصور منها أو بعدها عنها. ثم يؤوّل ما استكشف وصولاً إلى ايحاءات نصية لامعان نهائية.

ونستطيع الآن تحديد جغرافية هؤلاء القراء الثلاثة قياساً إلى النص المركزي المتحقق:

فالقارئ الأول خارجي؛ قبل ـ نصّي.

والثاني داخلي. مندرج في بنية النص أو ضمن نسيجه وخطابه.

وأما الثالث: فهو بعد ـ نصّي: يتجه إليه فعل الكتابة ليوازيه بفعل القراءة. إليه تتوجه الخطابات وتحدد مصداقية عناصرها.

٢ ـ ٤ وفي تراثنا النقدي وجدت تلك الأنماط من القراء أشكالها وتحققاتها: استجابة لمقال المشافهة أو حال الاستماع أو مقام الصلة (بين الشاعر ومستمعه الأول: ممدوحاً أو متغزلاً بها..) وكان لها مظاهر فنية (داخلية) قبل أن تفيض إلى قواعد التلقي الجمالي.

فالرواة وجمهور الأسواق والمنافرات والندماء ورفاق السفر والنساء (الحقيقيات والمتوهمات) والأمكنة، والأزمنة المتبة بالسفر والهجران والموت الحقيقي والنكبات أو الكوارث الطبيعية، ليست إلا قراء (أو متلقي) خطاب الشعر الشفهي..

يتخيلهم الشاعر أو يتسللون إلى نصّه فيفرضون أعرافاً وتقاليد فنية أو ينتظرون على الضفة الأخرى.

٣ ـ المتلقي في نظرية الجرجاني

لايمكن لدراسة كهذه ان تحيط بأبعاد نظرية الجرجاني في نقد النص الشعري؛ فضلاً عن منهجه في إعجاز القرآن.

إلا اننا باختيارنا محور (المتلقي) واستكشاف ستراتيجيته في مجمل النظرية النقدية للجرجاني؛ نستطيع التنبه إلى ماني فكره النقدي من تجاوز لقيم عصره، واستشراف لجماليات الشعر

المحددة مظهرياً في تلقيه.

٣ ـ ١ ينبني على اهتمام الجرجاني الخاص بالنظم، وعزو المزية إلى ترتيب الكلام داخل النص واستحداث المعاني بواسطة الألفاظ، أن تغدو تلك الألفاظ وسائط تحمل نداء النص أو ايحاءه للمتلقي الذي لم يعد يكتفي بالفهم.

إن البلاغة ليست في الإفهام المجرد. فالنص الشعري ليس رسالة فارغة المحتوى بل هو بناء مقصود.

يؤكد الجرجاني في هذا المقام على ذاتية الفهم والتأويل في اقتراح منا لوصف ملاحظته حول عدم التعويل على علم غيرك [٢ : ٨] والانتباه إلى لطائف مستقاها العقل [٢ : ٦] ودقائق وأسرار، طريق العلم بها الروية والفكر. ومادامت تلك اللطائف أسراراً فإنها لن تنكشف إلا لمن رفعت الحجب بينهم وبينها.

ولايجب أن نعدّ الألفاظ حجباً بين المتلقي وتلك اللطائف النصية. فالجرجاني كما أشرنا لايرى اللفظ إلا قشراً أو حلية.

وإنما الحُجب هي تلك الأعراف التي تتخلق بين النص ومتلقيه. بعضها يخلقه التقليد في النص نفسه. وبعضها يخلقه التقليد في المتلقي. فيحرم من استكشاف تلك اللطائف أو التمتع بها.

ويمكن أن نعد الجرجاني منظّراً لصلة قائمة على القراءة (بين النص والمتلقي). وبذلك يتخلص من أبرز معايب الإلقاء الشفهي وهو الالتفات إلى جرس الالفاظ، وإقامة (السماع) سنناً للصلة بين النص ومتلقيه.

ومايستدعيه هذا السنن من التفات إلى جزئيات النص لا كلياته. والالتفات إلى ألفاظه لا معانيه.

إن موقف الجرجاني من قضية (اللفظ والمعنى) يعطينا الحق في افتراض تلك الصفة لنقده: صفة القراءة التالية للكتابة، وليس السماع التالي للانشاد.

ولاتقف دعوته لتأمل المعنى بالقراءة، عند حدود المتلقي، بل يفترض أن المعنى يقود المتكلم إلى التجنيس والسجع ويعثر به عليها «ولن تجد أيمن طائراً . . . من أن ترسل المعاني على سجيّتها وتدعها تطلب لأنفسها الألفاظ، فإذا تُركت وماتريد لم تكتس الا مايليق بها . . » [١ : ١٣].

وهذا الحكم يرتب نتيجة خطيرة. إذ سيكون استنباط المعاني حسب مايتيحه النص في مبناه، وليس في متنه غير المتحقق.

أي أن مايصل من الخطاب ليس إلا مايستلزمه المعنى مرسلاً في ألفاظ غير مكرهة. . وهذا يتيح تنوع الخطابات، مقابل تكرارها وتقليديتها في الخطاب السائد الذي تقود الألفاظ معانيه في التجنيس والسجع وسواهما.

إن مهمة استنباط المعاني موكلة من ثم بالمتلقي الذي سيعيد الألفاظ إلى معانيها الظاهرة ثم ماتدل عليه من معاني ثوانٍ.

٣ ـ ٢ إن ذلك يستدعي فيما يستدعيه أن تكون الألفاظ أعراضاً لجواهر. وظواهر لماهيات.

وتلك إحدى الأعراف التي يبثها الجرجاني في نظريته. فمعاملة الألفاظ بكونها زينة أو حلية، أي غلافاً أول، سيحيل القارئ الى مهمة ثانية تنقّب عن الروح في الجسد.

عليه هنا أن يفهم الاشارة والايماء والرمز والتلويح [١ : ٢٣] أو مايسميه الجرجاني في دلائل الاعجاز «الاشارة في خفاء . . » أو التنبيه على مكان الخبيّ ليُطلب، وموضع الدفين ليُبحث عنه فيُخرج: [٢ : ٢٩] وهو إذ ينوط القراءة ـ فعلاً أو نشاطاً فردياً بالقارئ ولايلزمه بقراءة سواه كما لايلزم سواه بقراءته ـ فانه ينبه إلى مهمة المتلقي في استنباط مايعرف اليوم بالنص الموازي الذي يوجد إلى جانب النص المتحقق. وهو النص المتخيل أو الممكن.

ويتكون هذا النص من المبنى المتحقق، والتأويلات التي تبيحها الأبنية، وتحث عليها الموجّهات التي تصنع اتجاه القراءة.

كما يدخل اللاشعور في تركيب هذا النص المفروض أو المنتج بالقراءة. ولايعني اللاشعور هنا إسقاط افتراضات

نفسية متعسفة، تفترض النص وثيقة مرضية تنعكس عليها عُقد المؤلف، بل المقصود (لاشعور النص) حيث يلقي نظام النص بعالم آخر إلى أعماقه ويغطيه بيقظة ألفاظه وحذر عباراته.

إلا ان مايتشكل من رمز أو إشارة أو تلويح أو إيماء يظل منوطاً بالقارئ ليكتشف فضاءه أو يغور إلى أعماق تربته.

هنا، سيعثر على (الخبيء) أو (الدفين) بعبارة الجرجاني أو المغيّب والمسكوت عنه أو مالا يقوله النص بتعبير النقاد المعاصرين. وهذا الاستنتاج ينسجم مع نظرية الجرجاني في (معنى المعنى).

فهو يلمح على «أن ادراك المخاطَب للمعنى الثاني للعبارة ليس بالأمر الميسور. وأن المخاطب مطالب ببذل جهد عقلي في الاستدلال على المعنى الذي قصد إليه المتكلم..» [٧ : ٤٢]

فالقراءة إذن ليست جهداً ذاتياً سائباً أو غير موصوف. هي ليست اعتباطية. بل تتطلب (الجهد) و (الكدّ) و (الغوص) إضافة إلى الاستعداد الذاتي. وهذا ماندعوه اليوم (مكونات القارئ).

٣ ـ ٣ يقلق نقاد التلقي واستجابة القارئ سؤال جوهري حول درجة وعي المتلقي، ومايشترط فيه ليتنج القراءة المرجوة:

أيحتاج لثقافة منشئ النص ومبدعه ومالديه من وعي؟

أيكتفي بأدواته لاجراء حفرياته في تربة النص بحثاً عن الخبيء والدفين؟

ألا تتفاوت بقدرات القراء المختلفة، مستويات قراءاتهم أيضاً ومستويات انتاجهم للنص المقروء؟

إن هذه الأسئلة أثارت المهتمين بالقراءة الذين افترضوا أولاً وجود أبنية خداعة في النصوص، توهم قارئها وتجره إلى مساحتها، ثم لايستطيع مجاراة ندائها وموجهاتها.

إنها تقوم أحياناً على المعارضة أو النقيضة، ويتحدد خطابها في المعارضة أو التضمين.. ولكنّ استعداد القارئ وظروف انتاجه للنص المقروء لاتتيح الارتقاء إلى ذلك الخطاب.

هنا يستعين القارئ بقراءاته السابقة أو قراءات سواه.

فكما يكون التفاعل النصي قائماً داخل النص نفسه، فتفاعل القراءات، فيما يسمى اليوم انصهار الآفاق، يتيح استثمار خبرات القراءة السابقة.

ولكن العملية هذه تحتاج، إلى فكر وجهد وربما احتاجها كثير من القراء بسبب العامل الظرفي أو المعرفي أو اللغوي وغير ذلك.

لكنّ مشكلة مكونات القارئ يجب ألا تزهدنا بمطلب القراءة الفاحصة التي لايمل الجرجاني المطالبة بها.

ولتحقيق هذا النظر والتأمل يفترض الجرجاني بضعة مكونات للمتلقي، استطعت استقراء الآتي منها:

ـ «تهيؤ ذاتي لادراك المعاني الروحانية والأمور الخفية

ـ طبيعة قابلة لها أو طبع...

ـ ذوق وقريحة يجد لها في نفسه إحساساً بالوجوه والفروق...

ـ معرفة بلطف مواقع النظم حذفاً وذكراً وتنكيراً وتعريفاً وتقديماً وتأخيراً.

ـ عدم اتباع تأويل الآخرين... [٢ : ٤٢ ومابعده]

ـ تكرار النظر لرؤية التفصيل

ـ الحاجة إلى الفكر والتأمل والتدبّر [١ : ٣١٥، ١٤٧]

ومن آفات التلقي التي تعيق الصلة السليمة بالمعاني النصية، ماذكره الجرجاني سبباً لمراعاة المقام عند النظم: «وسبب ذلك قصر الهمة، وضعف العناية، وترك النظر، والأنس بالتقليد. ومايغني وضوح الدلالة مع من لاينظر فيها، وإن الصبح ليملأ الأفق ثم لايراه النائم ومن قد أطبق جفنه؟» [٢ : ٣٤٩]

إن مثال النائم والصبح، رمز بليغ لصلة القارئ الكسول التقليدي بالنص.

فالاشراق الذي يلقيه النص لايجد في المتلقي المغمض عينيه عنه أي صدى، كما لو أن الصبح ملأ الأفق، وظل الانسان نائماً فهو لن يراه رغم إشراقه.

وهذه الرؤية تتدرج من النظر إلى التأمل والتدقيق والفهم. وكأنها توافق أغلفة النص ومايتطلبه انتزاعها من جهد، وصولاً إلى المعاني الثواني (الخبيئة) أو

(الدقيقة).

فالرمز والوحي والكناية والتعريض والايماء تتم «من وجه لايفطن له إلا من غلغل الفكر وأدق النظر..» [٢ : ٣٥٠]

وبهذا يستطيع «إدراك الغائب والبعيد» في مرتبة يتفاضل فيها القراء «فلا يستوي فيها البليد والذكي والمهمل نفسه والمتيقظ المستعد للفكر والتصوّر» [١ : ١٤٨]

ويمثل لذلك بالتشبيه المحوج الى إدارة الفكر والادراك التفصيلي، كقول الشاعر مشبهاً سقط النار بعين الديك:

وسقطٍ كعين الديك عاورتُ صحبتي
(أباها وهيأنا لموضعها ذكرا)

فاختلاط الألوان يوجب استحضار الحمرة رقيقة ناصعة، والسواد صافياً براقاً. وهو أمر مفصّل لايدركه النظر الاجمالي.

٣ - ٤ إلى جانب القراءة التفصيلية، التي تُظهر اختلاط العناصر أو تجسيمها كما في المثال الآنف، يدعونا الجرجاني إلى أنماط أخرى من القراءة هي جزء من أعراف التلقي. أشير إلى الآتي منها:

القراءة الكلية: ويعني بها انتهاء العبارة لإبانة المعنى. ويمثل لها بقوله تعالى «واشتعل الرأس شيباً» فالقارئ لايجد الفصاحة التي يجدها إلا من بعد أن ينتهي الكلام إلى آخره. [٢ : ٣١٢] وهذا مترتب على قوله بالنظم، ورفض نظرية اللفظ وقيام المزية به.

انصهار العناصر: ويعني بها إذابة المفردات داخل النص من أجل الكلّية. فكما أن واضع الكلام مثله «مثل من يأخذ قطعاً من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة» [٢ : ٣١٦] فالقراءة تعطي المتلقي «من مجموع هذه الكلم كلها» معنى واحداً لاعدّة معانٍ.

أما محاولة البحث عن عناصر متحدة محتفظة بصفاتها، فهي أشبه بمحاولة كسر حلقة مفرغة أو سوار بعد أن صَنعها الصائغ من كِسر ذهبية وأذابها ثم صبها في قالب لتخرج بهيأة السوار أو الحلقة المفرغة.

تقصّي القصد في ترتيب الألفاظ حتى يأتي النص على تلك الصورة أو الصنعة. إذ ليس الوزن هو المقصود في الألفاظ «وإنما الذي يقصد واضع الكلام أن يحصل له من الصورة والصنعة.» [٢ : ٢٧٨]

وهي قراءة غَوْرية أو عُمقِية، لاتكتفي بالسطوح. فالألفاظ تؤدي الى المعاني الأوّل والثواني. وهذا يقيد القراءة بآستغوار ماوراء الألفاظ. فالمعاني كالجواهر، لابد من إزالة الصدف للوصول إليها. وهذا يرتب نوعاً من الحفر يُدعى اليوم بالقراءة الكشفية أو الكاشفة، تقود إلى درجات من التأويل حسب مقدرة المؤوّل. ويمنحه الاكتشاف متعة نفسية كبيرة.

وتوصف أخيراً بأنها قراءة استعداد. أي ذات شروط لاتقوم في كل قارئ. فكما أن شقّ الصدفة لايتأتى لكل أحد، ويشترط فيه المعرفة، فإن الوصول إلى المعاني عبر القراءات لايتحصل إلا لأهل المعرفة.

ويختلط شرط المعرفة، بالاستعداد الذاتي أو (الخاطر) لدى القارئ. وهو استعداد يتعلق بالذوق أو الاحساس بالمعاني. فالقراءة إذن ذوقية فضلاً عن ذاتيتها.

إن مطلب الحفر وكشف المستور أو المغيّب يُحيلنا إلى الجاحظ الذي يؤثر عنه تشبيهه «المعاني القائمة في صدور الناس» بالاستتار والخفاء وبأنها «محجوبة مكنونة».

إلا ان الجاحظ برهن وصفه بالبث. أي في الجزء المتعلق بالمرسل. أما الجرجاني فيمد ذلك إلى استراتيجية القراءة. أي موضع القارئ في النص ذاته، وهو ينجز فعل القراءة.

٣ - ٥ تحصّل لنا الآن في أنماط القراءة الجرجانية وصفها العام بالكلية والقصدية والغورية والانصهارية (أو الاتحادية في عبارته) والاستعداد الذاتي والمعرفة والذوقية. أضافة إلى المتعة المتحصلة من الاكتشاف ويبقى علينا التعرف إلى مرجع القراءة عنده.

فهو يرى أن النص إذ يبعث نداءه يستثير فينا كوامن تضاهي كوامنه. وهذا يدعو إلى استذكار نصوص أخرى. ولكن ليس على طريقة النقاد العرب في تسمية السرقات والأخذ والتضمين وأبوابها.

إن الجرجاني يفسّر التداخل بين النصوص أو تفاعلها داخل نصّ واحد، بما هو أدق وأبعد من السرقات. ذلك انه اذ جاوز اللفظية، لم يعد اللفظ لديه مرجعاً يقايس اليه ويشخص انتسابه الأول إلى قائله. بل هو يستقصي المعنى الذي لايراه - كما لايراه زملاؤه - عارياً يُكسَىٰ لفظاً من الشاعر فيصير أحق به [٢ : ٣٦٩]
فهو يرفض عُري المعنى وكساء اللفظ. ويقيم بدلها مبدأ النظم. فيقول في السرقات:
«وجملة الأمر أنه كما لاتكون الفضة خاتماً أو الذهب سواراً أو غيرهما من أصناف الحلي بأنفسهما ولكن بما يحدث فيهما من الصورة. كذلك لاتكون الكلم المفردة التي هي أسماء وأفعال وحروف كلاماً وشعراً من غير أن يحدث فيها النظم..» [٢ : ٣٧٣]
فهو يقترح تسمية المعاني المتعددة والألفاظ المتعددة مما لايظل معه للسرقة معنى. إذ من المحال إن جارينا اللفظيين أن يناظر البيت بيتاً آخر، فكأنه يناظر نفسه.
وحين يصبح النظم مقياساً للسرقات والأخذ وفروعهما، فإن التمحل سوف يُستهجن ولا تظل له فائدة. لما سيفرضه النظم من صور مختلفة للمعاني والهيئات.

٣ - ٦ اخيراً نستطيع القول، مطمئنين، أن الكشف عن قيمة المنزلة المخصصة للقارئ في إظهار شعرية النص لايقل اهمية عن كشف مقولة النظم أو المعاني الثواني أو سواها من مقولات الجرجاني: ناقدنا الفذ الذي استبق جمالياً وفنياً الكثير مما يسود خطابنا النقدي المعاصر.
ولعلي محتاج أخيراً إلى لفت الانتباه إلى عبارة الجرجاني التي تتوجه في كتابه إلى القارئ مخاطباً ومحاججاً وداعياً. وكأنه يريد أن يُقيمه في متنه النقدي أيضاً ويشركه فيه، تمهيداً لاهتمامه به منتجاً للنص عبر إعادة تشكيله ●

المصادر والمراجع

● بحث مقدم الى ندوة (نقد الشعر قديمة وحديثة) - قسم اللغة العربية - كلية التربية - جامعة الموصل ١٧ - ٢٠/٣/١٩٩٠.

ملاحظة: - اكتفيت - في متن الدراسة - بذكر رقم المصدر أو المرجع بحسب تسلسله في هذه القائمة. يليه رقم الصفحة. اختصاراً للهوامش.

١ - أسرار البلاغة: عبدالقاهر الجرجاني - تحقيق هـ. ريتر - ط ٢ - مكتبة المثنى - بغداد - ١٩٧٩.

٢ - دلائل الاعجاز: عبدالقاهر الجرجاني - تصحيح محمد عبده - دار المعرفة - بيروت - ١٩٧٨.

٣ - البنيوية والنقد العربي القديم - د. حسام الخطيب - مجلة الموقف الأدبي - دمشق - العدد ١٨١ - ١٨٢ - ١٨٣ - ١٩٨٦ - عدد خاص [تراثنا النقدي].

٤ - تاريخ النقد الأدبي عند العرب - نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري - د. إحسان عباس - ط٢ - دار الشروق - عمّان - ١٩٨٦.

٥ - فائدة الشعر وفائدة النقد - ت. س. إليوت - ترجمة وتقديم: د. يوسف نور عوض - ط ١ - دار القلم - بيروت - ١٩٨٢.

٦ - قراءة في القراءة - رشيد بنحدو - مجلة الفكر العربي المعاصر - باريس - العدد ٤٩ - ١٩٨٨ - النقد والمصطلح النقدي: عدد خاص

٧ - قراءة في معنى المعنى عند عبدالقاهر الجرجاني - د. عز الدين اسماعيل، مجلة فصول - العدد - ٣ - ٤ - ١٩٨٧ - القاهرة عدد خاص: قضايا المصطلح الأدبي.

٨ - التقبل الضمني في التراث النقدي - شكري المبخوت - مجلة الحياة الثقافية - تونس - العدد ٤٨ - ١٩٨٩.

٩ - مدخل الى السيميوطيقا - انظمة العلامات - إشراف سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد - ط١ - دار الياس العصرية - القاهرة - ١٩٨٦.

١٠ - معجم النقد العربي القديم - جـ٢ - د. أحمد مطلوب - ط١ - دار الشؤون الثقافية - بغداد - ١٩٨٩.

١١ - المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية - وليم راي - ترجمة د. يوئيل يوسف عزيز - ط١ - دار المأمون - بغداد - ١٩٨٧.

١٢ - نظرية المنهج الشكلي - نصوص الشكلانيين الروس - ترجمة ابراهيم الخطيب - ط١ - مؤسسة الابحاث العربية - الشركة المغربية - بيروت - الرباط - ١٩٨٢.

● ● ● ● ● ●

المباحث النقدية في كتاب الفسر

دراسة

د. نعمة رحيم العزاوي

كلية التربية الاولى / جامعة بغداد

المقدمة :

ابن جني (ت ٣٩٢هـ) علم كبير من اعلام الدرس اللغويّ في القرن الرابع الهجري، اذ شهد هذا الدرس على يديه تحولاً كبيراً، وانتهى بفضله الى نتائج باهرة على صعيد الصوت والبنية والدلالة واللهجات، ولو لم يكن لهذا الباحث إلا كتاباه (الخصائص) و (سر صناعة الاعراب) لكفاه بهما دليلا على انه دارس لا يكرر أسلافه، ولا يقنع في ابحاثه بما دون الابتكار والاضافة وتسجيل الجديد.

واذا كان الدارسون قد أحاطوا بجهود هذا اللغوي، وكتبوا عنه الفصول الضافية، وألفوا فيه الكتب المفصلة، فانه لا يزال غير معروف في مجال النقد الأدبي، ومازالت ابحاثه في هذا الميدان بعيدة من تناول الدارسين، لم يرسل عليها شيْ من ضوء، ولم يكتب عنها مايبرز قيمتها، ويجلي اتجاهات ابن جني فيها.

وابن جني الناقد مثل ابن جني اللغوي من حيث سعة ماتناول من موضوعات، وتشعب ماعالج من قضايا، فلا يكاد يخلو كتاب من كتبه اللغوية من اراء تتصل بالنقد والناقد، وتعالج الظاهرة الأدبية من هذا الوجه او ذاك، ولذا رأيت ان اقصر بحثي هذا على كتاب الفسر، بل على الجزأين اللذين حققنا منه حتى الآن، لاستقصي ماوقع فيهما من اراء نقدية، ومباحث تتصل بالأدب عامة، وبشعر المتنبي خاصة. وستظل آراؤه الأخرى مبثوثة في كتبه، تنتظر من ينهد الى لم شعثها، ثم دراستها، وبيان موقعها من تاريخ النقد العربي.

والفصلان اللذان كتبها الدكتور عبد القادر حسين والدكتور صاحب ابو جناح، لم يسجلا منْ جهد هذا الرجل النقدي إلا النزر اليسير، فكان مافيهما من آرائه ماله صلة بالجملة العربية، وأسلوب نظمها، وطرائق تأليفها، وهو اقرب الى البلاغة، والى علم المعاني منها، منه الى مباحث النقد الأدبي بوجه عام.

وينبغي لي ان اشير الى ابن جني في مجال النقد دون ابن جني في مجال اللغة، فاذا كان الباحثون قد عرفوه قمة من قمم الدرس اللغوي، لم تنجب العصور اللاحقة لعصره من يبلغ مبلغه، او يلحق بغباره، فانه في مجال النقد مجرد دارس، يصيب ويخطئ، ويهتدي ويضل، ويحلق ويسف، وهذا دليل على ان كل انسان ميسر لما خلق له، وان من العسير على الفرد ان يكون قمة في كل فن، وطوداً شامخاً في كل موضوع.

(١)

ابن جني والمتنبي

لقي ابن جني المتنبي في بلاط سيف الدولة الحمداني في حلب، فاصطحبا ولزم احدهما الآخر، وقامت بينهما صداقة قوية، اثمرت لابن جني عملين كبيرين، احدهما شرحه الكبير لديوان المتنبي، وقد سماه «الفسر»، والآخر شرحه الصغير للديوان المذكور، الذي طبع بعنوان «الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي»، والذي قصره ابن جني على المشكل من أبيات الديوان، او ماكان مستغلقا منها، ملتوي الصياغة، لا يهتدي الى معناه إلا من تمرس بالشعر، واستحصد علمه باللغة.

واما لقاء ابن جني للمتنبي في شيراز، فقد كان موضع خلاف بين بعض المعاصرين، فالدكتور فاضل السامرائي أثبته فقال: «ليس من شك في التقاء ابن جني والمتنبي في بلاط سيف الدولة بن حمدان وفي شيراز عند عضد الدولة»[١]. والدكتور محسن غياض رأى ان صحبة ابن جني للمتنبي في حلب قد ثبتت صحتها، وقامت عليها الشواهد، ولكن صحبته اياه في شيراز لم تصح، ولذا قال: «وانا اعتقد ان العلاقة بينهما انقطعت عند مغادرة المتنبي حلبا الى مصر، ثم ذهابه من بعدها الى العراق وبلاد العجم»[٢]

ويبدو ان الدكتور محسن غياض محق في نفيه صحبتهما في شيراز، فقد أورد أدلة تؤيد رأيه هذا، منها «سؤال أبي الفتح لعلي بن حمزة عن اخبار ابي الطيب واشعاره، وكان هذا قد استضافه ببغداد، وصحبه الى بلاد فارس»[٣] وقول ابي الطيب وقد سئل عن تفسير بيت له بشيراز: «لو كان صديقنا ابو الفتح حاضراً لفسره»[٤] ومنها «قول عمر بن ثابت الثمانيني، تلميذ ابن جني، وراوية كتاب «الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي»: «وهذه القصيدة من الفارسيات لم يقرأها شيخنا عليه»[٥]، اي على المتنبي.

لقد اتصل ابن جني بالمتنبي اذن في حلب، واصطحبا هناك دهراً طويلاً[٦] واثر عن الرجلين انهما كانا يتقارضان الثناء، ويتبادلان الاعجاب، فابن جني ذكر المتنبي مرات «في كتبه مثنياً عليه في حدة خاطره وتوقد ذكائه وشاعريته وصدقه»[٧] و «كثيراً مايطلق عليه لفظة شاعرنا»[٨]، او يقول: «وحدثني المتنبي شاعرنا وماعرفته الا صادقا»[٩]. والمتنبي كان يمدح ابن جني، ويثني على فضله وسعة علمه، فقد كان يقول: «ابن جني اعرف بشعري مني»[١٠] ويقول: «هذا رجل لا يعرف قدره كثير من الناس»[١١]! وكان ابو الطيب كذلك «اذا سئل عن معنى قاله او توجيه اعراب حصل فيه اغراب، دل عليه وقال: عليكم بالشيخ الاعور ابن جني، فسلوه، فانه يقول ما اردت وما لم ارده»[١٢].

ومما اختلف فيه القدماء مسألة قراءة ابن جني ديوان المتنبي عليه، وتلمذته له، فقد جاء في معجم الادباء: «وحدثنا ابو الحسن الطرائفي قال: كان ابو الفتح عثمان بن جني يحضر بحلب عند المتنبي كثيراً، يناظره في شئ من النحو، من غير ان يقرأ فيه شيئا من شعره انفة واكباراً لنفسه»[١٣].

وذهب آخرون الى ان ابن جني تلمذ للمتنبي، وقرأ عليه ديوانه[١٤]، ويبدو ان «الصواب انه قرأ عليه شعره»[١٥]، فقد جاء في الفسر: «هكذا حصلته على المتنبي وقت القراءة عليه وهو صواب صحيح»[١٦] وجاء فيه ايضا في تفسير قول المتنبي مخاطباً كافوراً:

وهبت على مقدار كفي زماننا وكفي على مقدار كفيك تطلب

وقال المتنبي وقت القراءة: كنت اذا خلوت انشدت هذا البيت:

وهبت على مقدار كفيك عسجدا

ونفسي على مقدار كفي تطلب»[١٧]

وجاء في الفسر ايضا في تفسير قول المتنبي في كافور:

يفضح الشمس كلما ذرت الشمـ س بشمس منيرة سوداء

«يعني كافوراً، وكان يقول انه هزئ به في هذا البيت»[١٨].

(٢)

الفسر

أثبتت كتب التراجم ان ابن جني شرح ديوان المتنبي، ففي يتيمة الدهر مثلا قال الثعالبي: ان ابن جني «صحب ابا

الطيب دهراً طويلاً، وشرح شعره ونبه على معانيه واعرابه»(٢٩).
وفي معجم الادباء ذكر ياقوت ان ابن جني ذكر في اجازته للشيخ ابي عبد الله الحسين بن احمد بن نصر رواية كتبه عنه كتبه التي منها كتابه في تفسير ديوان المتنبي الكبير وهو الف ورقة ونيف وكتابه في تفسير معاني هذا الديوان وحجمه مئة ورقة وخمسون ورقة .(٣٠)

وقد حقق الدكتور صفاء خلوصي جزأين من الشرح الكبير الذي سماه ابن جني (الفسر) وحقق الدكتور محسن غياض الشرح الصغير الذي سماه ابن جني «الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي».

واذا تأملنا مقدمة ابن جني للفسر وجدنا انه اشار فيها الى هدفه من الشرح، وذكر طريقته فيه، فقال: «سألت أدام الله تأييدك، واحسن من كل عارفة مزيدك، ان اضع لك شعر ابي الطيب احمد بن الحسين بفسر معانيه وايراد الاشباه فيه وايضاح عويص اعرابه واقامة الشواهد على غريبه»(٣١).

أجل، ذلك اول هدف من الفسر، وهو ان يشرح فيه شعر ابي الطيب، ويوضح ماغمض من وجوه اعرابه، ويورد الشواهد على ماتضمن ذلك الشعر من الغريب ثم يدل على اصول معانيه، او الابيات والاقوال: التي ربما استقى المتنبي منها، وصدر عنها.

واذا تصفحنا الفسر وجدنا هذا الهدف واضحاً فيه، والشواهد كثيرة عليه من ذلك قول المتنبي :

وللواجد المكروب من زفراته   سكون عزاء او سكون لُغوب

الذي فسره ابن جني على النحو الآتي : «الواجد الحزين. يقال وجدت في الحزن وجداً والواجد واجد الضالة ومصدره الوجدان والواجد الغنيّ ومصدره الوُجد والوِجد والوَجد والجدة والواجد الغضبان والمتعتب ومصدره الموجدة والواجد العالم. تقول : وجدت زيداً اخاك اي علمته اخاك. قال الشاعر من الرجز (الحمد لله الغني الواجد)، واللُغوب الاعياء وقال تعالى : (ومامسّنا من لُغوب)(٣٢) اي فتور، واعياء والله اعلم. وقال حولي بن سهلة من الوافر:

كأن لها برحل القوم بَوّا   وما إن طبها الا اللغوب

والفعل منه لغب يلغب وهو لاغب، وقد يقال ايضا لغِب يلغب لغبا ولغُب يلغُب، وقرأ ابو عبد الرحمن (وما مسنا من لَغوب) والزفرة احتراق النفس بشدة. قال الشاعر يصف فرساً عفز الإضلاع من المسرح:

شهط حـل زفـرة فتمّ ولم   يرجع الى دقة ولا هضم

يقول : لابد للحزين من السكوت اما تعزياً واما فتوراً واعياء»(٣٣).

وقد يشغل ابن جني بالجانب اللغوي، بل يأتي منه بما لا يحتاج اليه الشرح، ثم يهمل تفسير البيت او ايضاح معناه. من ذلك قول المتنبي :

وما مات حتى غادر الكر وجهه جريحاً وخلّ جفنه النقع أرمدا

الذي علق عليه ابن جني قائلاً : «والنقع الغبار، قال تعالى (فأثرن به نقعاً)(٣٤)، والنقع ايضا الصياح وليس هذا موضعه»(٣٥).

وقول المتنبي :

هنيئا لك العيد الذي انت عيده   وعيد لمن سمى وضحى وعيدا

الذي شرحه ابن جني بقوله : «العيد مرفوع بفعله واصله ثبت هنيئا لك العيد فحذف الفعل وقامت الحال مقامة فرفعت العيد كما كان الفعل يرفعه، وهذا هو الصحيح، والقياس ان يقال عِوْد لانه من عاد يعود ولكنهم ابدلوا الواو ياء»(٣٦)

ومن ذلك قول المتنبي :

وما انا الا كالسمهري حملته   لزين معروضا وراع مسددا

الذي قال عنه ابن جني : «والسمهري الرمح مضى ذكره، و(راع) افزع وقال خيهس بن قيس الكناني :

قـدرّ الرحمن ان القـاكم   عارضا رمحي على متن الاغر»(٣٧)

وقول المتنبي :

ازل حسد الحساد عني بكبتهم   فانت الذي صيرتهم لي حُسّدا

الذي قال عنه ابن جني : «وكان الوجه ان يقول فانت الذي صيرهم وقد ذكرنا علته فيما قبل»(٣٨) فاضطر المحقق الى ان ينقل عن الواحدي شرح البيت. قال المحقق : «انشغل (كذا) ابن

جني في هذا البيت باللغة عن الشرح وما نحن (كذا) ناقلوه من الواحدي»(٣٣).

ومما هدف اليه ابن جني في الفسر ان يفصل في الخصومة التي نشأت بين انصار المتنبي المدافعين عنه، وخصومه المبغضين اياه، الواضعين من قدره، وذلك بان ينظر الى شعره بعين الانصاف، او يتجرد من العصبية. قال ابن جني: «ولكننا مشترك تعصب هذا وعناد اولئك ونأخذ في امره بالعدل ونتوخى الحق ونضع الميزان له وعليه بالقسط، فنرد عليه ماشبهه هذا من حقوقه، ونستوفي منه ما اهل نفسه له من العلاوة في هذه الصناعة، والمشرف علينا وعليه العلم والشهود العقول.»(٣٤)

ولكن ابن جني لم يستطع ان يكون منصفا، تبرأ احكامه من العصبية، وتسلم نظراته من الهوى، فقد اتهمه الشاعر سعد ابن محمد الازدي الملقب بـ(الوحيد)ت ٣٨٥هـ الذي كانت له على الفسر حواش وتعليقات بـالتعصب أثبتهاالمحقق في المتن ورمز اليها بـ(ح)(٣٥)

ومما وضحت فيه عصبية ابن جني للمتنبي قوله معلقاً على بيت ابي الطيب الآتي:

ياعضد الدولة من ركنها أبوه والقلب ابو لبه

واللب العقل والعقل زين القلب وكذلك انت زين ابيك فكأنه فضله على ابيه ولو لا حلقه لما جسر على هذا الموضع»(٣٦)

وقد علق الشاعر الازدي على ماتقدم قائلاً: «صاحب الكتاب - يعني ابن جني - يسمي الغالط الأول بالشئ في غير موضعه حاذقاً، والحاذق من اصاب الاغراض وخص الالفاظ وجعل كل معنى في مكانه ولكن كلام صاحب الكتاب كلام من قد غالبه الهوى»(٣٧).

ومن ذلك تفسيره قول المتنبي:

لا علق اسمع منك الا عارفٌ بك راء نفسك لم يقل لك هاتها

بقوله: «يقول لا احد اسمع منك الا انسانا رآك فعرفك فلم يسألك ان تهب له نفسك وهو من قول الآخر وقد زاد عليه:

ولو لم يكن في كفه غير روحه لجاد بها فليتق الله سائله»(٣٨)

فعلق الشاعر سعد بن محمد الازدي على ما تقدم قائلاً: «واين موضع الزيادة على هذا ؟ فما زاد في لفظ بل نقص في المعنى وذلك ان هذا جاد بها قبل السؤال، والمتنبي قال: (لم يقل لك هاتها) ثم ماذكر انه اعطى شيئاً، واما تفاضل اللفظين في البيتين فاوضح من ان يشرح وانما الرجل متعصب، تابع هوى فقوله بحسب ذلك»(٣٩).

وليس التعصب وحده هو مارمي به ابن جني في فسره، بل رمي كذلك بأنه يخطئ التفسير، ولايقع على المعنى الذي قصد اليه ابو الطيب في مواضع كثيرة في شرحه. فعلى الرغم من ان ابن جني قال: «واشرح جميع مايلتبس من شعره ولا ادع مشكلا في اعرابه الا فسرته ولا معدنا من دقيق معانيه ألا اثرته ليكون هذا الكتاب قائما بنفسه ومقدما في جنسه وليغني الناظر فيه اذا كان له ادنى طبع ان يقرأه على من فوقه»(٤٠)، ان ابن جني، لم يهتد الى معنى بعض الابيات، من ذلك قول المتنبي(٤١):

وبساتينك الجياد ومـالـحـ ـمل من سمهرية سمراء

الذي شرحه ابن جني قائلاً: «اي انما بساتينك الخيل والقنا وما تزحتك والسمهرية القناة منسوبة الى السمهري يقال هو زوج ردينة التي تنسب القنا اليها فيقال الردينيات وجعل القناة على الفرس كالحمل في الشجر»(٤٢). فعلق الشاعر الازدي على ماتقدم قائلاً: وانما جعل القنا كالشجر والخيل هي البساتين».

ومن ذلك قول المتنبي:

سللت سيوفا علّمت كل خاطب على كل عود كيف يدعو ويخطب

الذي شرحه ابن جني قائلاً: «اي لما راى الناس ماصنعت سيوفك باعدائك اذ عنوا لك فاطاعوا ودعوا لك على منابرهم رغبة ورهبة»(٤٣).

فعلق الازدي على ذلك قائلاً: «وليس في البيت موضع للرغبة انما هي رهب لأنه ذكر السيوف وحدها»(٤٤)

ومن ذلك قول المتنبي في رثاء اخت سيف الدولة:

غدرت ياموت كم أفنيت من عدد بمن أصبت وكم اسكت من لجب

الذي فسره ابن جني قائلاً: «يقول غدرت بها ياموت لانك كنت تصل بها الى افناء عدد الاعداء، واسكات لجبهم، اي كانت فاضلة تغزي الجيوش وتبير الاعداء»(٤٥)

وجاء في الواحدي: «قال العروضي: قلما توصف المرأة بهذه الصفة، وعندي انه اراد مات بموتها بشر كثير، واسكت لجبهم وترددهم في خدمتها، ويجوز ان يريد انهم سقطوا عن برها وصلتها فكأنهم ماتوا. وشرح هذا ان يقول وجه غدر

الموت انه اظهر اهلاك شخص واحد واضمر فيه اهلاك عالم كانت تحسن اليهم فهلكوا بهلاكها. هذا معنى قوله : كم افنيت من عدد، كما قال الآخر:

فما كان قيس هلكه هلك واحد ولكنه بنيان قوم تهدما»(١)

ولاشك في ان ماجاء في الواحدي عن بيت المتنبي المذكور آنفا، يظهر خطأ ابن جني في الشرح، ويكشف عن المعنى الذي قصد اليه الشاعر.

واذا كان في الفسر غير شاهد على قصور ابن جني في الشرح، او عدم دقته فيه، فان ذلك ينقض ما مرينا من وصف المتنبي له بانه اعلم بشعره منه، وبأنه يعرف ماراد ومالم يرد، ولكي ندفع هذا التناقض نرى ان المتنبي قد وثق بعلم ابن جني اللغوي، فوصفه بانه ادرى منه بهذا الجانب من الشعر، وانه المرجع فيه. وكان المتنبي على حق حين منح ابن جني هذه الثقة، فلا أعتقد ان احداً من شراح شعره وناقديه، قد بلغوا من العلم بلغته مبلغ ابن جني، او كانت لهم مثل درايته بوجوه اعرابه، وغريب لفظه وأما معاني شعر المتنبي، فالمتنبي نفسه ادرى بان بعضها مما يخفى على الشراح جميعهم، او مما يختلفون فيه، وربما تعمد الشاعر نفسه شيئاً من ذلك فهو القائل :

انام ملء جفوني عن شواردها ويسهر الخلق جراها ويختصم

وقد بلغ من غموض بعض هذه المعاني ان سميت الابيات التي تضمنتها ابياتا مشكلة، او ابيات المعاني، وقد تصدى ابن جني نفسه لها ـ كما تقدم ـ فشرحها في شرحه الصغير، ولكنه لم يسلم فيها ايضا من مخالفة الأخرين له، او من ردودهم عليه.»(٢)

ومهما يكن فاني لم ارد هنا استقصاء عيوب الفسر، وانما اردت بيان الهدف منه، وما شاب جهد ابن جني من تقصير حال احيانا دون بلوغ هذا الهدف.

(٣)

مباحث نقدية عامة

ليست المباحث النقدية ـ كما تقدم ـ بغائبة عن اثار ابن جني اللغوية، بل هي مما ظهر في هذه الاثار، والف ظاهرة فيها تستحق الدرس، وقد تناول الدكتور عبد القادر حسين جانبا من هذه المباحث ، او مايتعلق منها بالجملة العربية، واسلوب نظمها في كتابه الموسوم بـ«أثر النحاة في البحث البلاغي»، وتناول الدكتور صاحب ابو جناح هذا الجانب ايضا في مقال له سابغ الذيول، رحب الجنبات خص به العدد التاسع من سنة ١٩٨٨، من مجلة الاقلام العراقية، وكان عنوان هذا المقال «المباحث الاسلوبية عند ابن جني».

وسأقصر بحثي هذا على مافي الجزأين المحققين من كتاب الفسر وحده من مباحث نقدية بجانبيها العام والخاص، وسأجعل هذه الفقرة من البحث مقصورة على المباحث العامة التي تتصل بالعمل الادبي انما كان منشئه، وتعالج موضوعات تتردد في كتب النقد، وتتعاورها اقلام النقاد.

(١) الوضوح والغموض :

لقد جعل النقاد العرب الوضوح شرطا لجودة العبارة، وذلك لان الكلام اذا وضح استطاع ان يصل الى المتلقي، ويحدث الاثر المطلوب فيه. قال ابن الاثير : المقصود من الكلام انما هو الايضاح والابانة وافهام المعنى، فاذا ذهب هذا الوصف المقصود من الكلام ذهب المراد به، ولا فرق عند ذلك بينه وبين غيره من اللغات كالفارسية والرومية وغيرها.»(١)

واذا كان النقاد العرب قد اشترطوا لجودة العبارة ان تدل على معناها بوضوح، فانهم عدوا العبارة التي لا تفصح عن معناها عبارة نازلة رديئة(٢) ولم يخرج ابن جني عن اجماع النقاد هذا، فقد قال في مقدمة الفسر وفي ضمن مقاييسه النقدية العامة التي اعتمد عليها في دراسة شعر المتنبي : «واول مايجب على الشاعر بل على الناطق بيانه عن غرضه، وإلا عُدَّ في الخرس او اللُّكن»(٣). وقال في موضع آخر منبها ابا الطيب بالغموض ومبينا سبب مايقع في شعره منه «ويغمض المعاني لنقصان العبارة اغماضا يحوج الى الشرح الطويل، وهوعيب فاحش»(٤).

فسبب الغموض في بعض شعر المتنبي، كما يرى ابن جني، هوالتأليف، او سوء النظم، وحذف ما يحتاج اليه الكلام، وهذا ما اطلق عليه النقاد مصطلحا آخر هو «التعقيد»(٥).

(ب) الصنعة :

يجمع النقاد على ان الفن الادبي صنعة كسائر الصناعات()، وان الطبع وحده، او ارسال النفس على سجيتها فيه امر غير كاف، مالم يؤازره تعهد للكلام، ويدعمه تنقيح له، والصنعة عند النقاد «لا تعني التكلف، وهي بذلك ليست شيئاً ملموماً، بل هي سبب ما نجده عند الافذاذ من الادباء من سمو عبارة، ونصاعة بيان»() يقول الزيات : «ولو كشف الكتاب عن عاداتهم في الكتابة لما وجدت فيهم من يرسل الكلام كما يجئ، ويقيد الفكر كما يعن»().

وقد ذهب ابن جني الى مثل ماذهب اليه النقاد من ان الصنعة، او تعهد الكلام بالتنقيح امر لازم للمنشئ، وهو هذا ذم المتنبي بقلة التنقيح، وعد من عيوبه الاسترسال، وتقييد الشعر كما يعن.

قال ابن جني : «واما عيوبه - اي المتنبي - فنقول انه كثير الاسترسال، قليل التنقيح للكلام، ويستعمل الرذل من اللغة ويدع الفصحى»().

ومما يستدل به على ان ابن جني كان يفضل التنقيح، ويعلي شأن التهذيب انه مدح المتنبي بالملاءمة بين مفردة واخرى، وبايثار صيغة يقتضيها السياق، وترك اخرى تحدث نشازاً فيه.

قال ابن جني : «ومما استدللت به على حصافة لفظه، وصحة صنعته، ودقة فكره اني سألته يوماً عن قوله :

ولـقد علت الاجفان قرحا من البكا
وعـاد بهـاراً في الخـدود الشـقـائـق

فقلت (القرحى) بمال أم قرحا منون جمع (قرحة)، فقال : قرحا منون، ثم قال : الا ترى بعده : وعاد بهاراً في الخدود الشقائق، يقول فكما ان بهارا جمع بهار وانما بينهما الماء فكذلك قرحاً جمع قرحة وانما بينهما الماء، يوفق بذلك بين الكلام»()

ج - الخصومة :

ونعني بها الخصومة غير الفنية، او الخصومة الشخصية «التي اذكتها عوامل لا علاقة لها بالتقاليد الادبية»(). ومثل هذا الضرب من الخصومة كان احد البواعث للحركة النقدية الضخمة التي قامت حول شعر المتنبي، فالدكتور احسان عباس يقول : «ان النقد الذي دار حول المتنبي كان في اكثره هجوماً على المتنبي الانسان من خلال الشعر»().

وقد فطن ابن جني الى هذا الضرب من الخصومة، وعزا اليها بعض مادار حول المتنبي من نقد، فكان يرى ان الحسد هو الذي عصب عيون بعض النقاد، فحجب عنها ماكان عليه المتنبي من رفعة فن، وعلو طبقة قال ابن جني : «ومن ذا الذي يسلم من قالة الناس وحسدهم، وهل خلا الصدر الاعظم والجمهور الافخم من اهل العلم وذوي الالباب والفهم، من هذه المنافقة والمناقضة والتعصب والتحزب على قديم الوقت والى زماننا هذا»().

وقد استدل ابن جني على ان الحسد كان سبب تجريح المتنبي، والحملة على بعض شعره، ان اهل العلم الذين برئت صدورهم من الحسد، ولم يلوّن الهوى والتعصب نظرتهم الى الشاعر، قد حكموا له، وولّوا تقديه.

قال ابن جني : «وقد ذاكرت به شيخنا ابا علي الحسن بن احمد النحوي عدينة السلام وانشدته من حفظي ميميته :

واحر قلباه ممن قلبه شبم

فجعل يستحسنها الى قوله :

وشرما قنصته راحتي قنص   شهب البزاة سواء فيه والرخم

فلم يزل يستعيده مني الى ان حفظه، وقال : ما رأيت رجلاً في معناه مثله، فلو لم يكن له من الفضيلة إلا قول ابي علي هذا فيه لكفاه، لان ابا علي مع جلالة قدره في العلم، ونباهة محله، واقتدائه بسنة اهل الفضل من قبله، لم يكن ليطلق هذا القول عليه الا وهو مستحق له عنده، فماذا تعلق به من غض اهل النقص منه، وهذه حاله في نفس فرد الزمان في علمه، والمجمع على أصالته وحكمه»().

د - القديم والحديث :

نشأت في القرنين الاول والثاني طبقة تعنى بالشعر القديم، وتتعصب له، وتزري على الشعر الحديث، وتصدف عن روايته ودراسته، بله تذوقه والاعجاب به، ولكن ما ان حل القرن الثالث حتى نشأ تيار يعارض التعصب للقديم، ويدعو الى العناية بالشعر الحديث، والاقبال على روايته ودراسته، فقد قال ابن قتيبة : «.. ولا نظرت الى المتقدم منهم بعين الجلالة لتقدمه ولا الى المتأخر منهم بعين الاحتقار لتأخره بل نظرت بعين العدل على الفريقين، واعطيت كلا حظه، ووفرت عليه حقه»().

ثم انحى باللوم على من كان من علماء عصره «يستجيد الشعر السخيف لتقدم قائله، ويضعه في متخيره، ويرذل الشعر الرصين ولا عيب له عنده إلا انه قيل في زمانه، او انه رأى قائله»(٣٦).

وعني ابن المعتز بالشعر المحدث فدرسه والف فيه(٣٧)، ولما أظل القرن الرابع خفتت الحماسة للشعر القديم، وتضاءلت، واصبح اكثر النقاد مجمعين على التسليم بانه لا فضل لقديم على محدث، ولا لمحدث على قديم إلا بالاجادة(٣٨). بل ارتفعت اصوات جريئة تلوم التعصب للقديم، وتندد به، ومن هذه الاصوات صوت الآمدي وصوت القاضي الجرجاني.(٣٩)

وكان ابن جني فيما يظهر في كتاب الفسر من الذين ذموا التعصب للقديم، ودعوا الى الاتجاه الى الشعر المحدث اذا ثبتت أصالته واستحق ان يروى ويدرس ويؤلف فيه. بل ان بروز الشاعر المحدث، وسبقه اقرانه يعد فضيلة له، ومنبهة عليه. قال ابن جني: «وما لهذا الفاضل عيب الا انه متأخر محدث، وهل هذا لو عقلوا الا فضيلة»(٤٠).

وبهذا لم يشذ ابن جني عن نقاد عصره، ولم يشأ ان يرفع شعار التعصب للقديم، فهو وان كان لغوياً يقتضي عمله وطبيعة دراساته بالاتصال بالقديم، والعكوف عليه، لم يفسد ذلك ذوقه، وانما اعجب بابي الطيب، وكان أحد المنافحين عنه، بل ذهب في هذا الشوط الى غاية مداه، حتى وصف بالتعصب له، ورمي بالانحياز اليه.

(هـ) الدين والشعر:

لقد فرق بعض النقاد بين الادب والاخلاق، وكان القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني، وهو معاصر لابن جني، من الذين فعلوا ذلك، فقد اثر عنه انه حمل على اولئك الذين غضوا من ابي الطيب، وتنقصوا شعره بسبب مافيه من ابيات تكشف عن رقة دين، وفساد اعتقاد، قال الجرجاني: «والعجب ممن ينقص ابا الطيب ويغض من شعره لابيات وجدها تدل على ضعف العقيدة، وفساد المذهب في الديانة، كقوله:

يترشفن من فمي رشفات   هن فيه احلى من التوحيد»(٤١).

وقال ايضا: فلو كانت الديانة عاراً على الشعراء، او كان سوء الاعتقاد سببا لتأخر الشاعر، لوجب ان يمحى اسم ابي نواس من الدواوين ويحذف ذكره اذا عدت الطبقات، ولكان اولاهم بذلك اهل الجاهلية، ومن تشهد عليه الامة بالكفر، ولوجب ان يكون كعب بن زهير وابن الزبعري واضرابهما ممن تناولوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعاب من اصحابه بكما خرسا، وبكاء مفحمين، ولكن الامرين متباينان والدين بمعزل عن الشعر»(٤٢).

ولم يخرج ابن جني عن ذلك، بل كان يرى الرأي نفسه، فقد قال معقبا على قول ابي الطيب:

وأبهر آيات التهامي انه   ابوك وأجدى مالكم من مناقب

«يريد بالتهامي النبي صلى الله عليه وسلم وقد اكثر الناس القول في هذا البيت، وهو في الجملة شنيع الظاهر وقد كان يتعسف في الاحتجاج له، والاعتذار منه بما لست اراه مقنعاً، فاضربت عن ذكره، ومع ذلك فليست الاراء والاعتقادات في الدين مما يقدح في جودة الشعر، ورداءته، لان كلا منفرد من صاحبه، ولم اقصد في هذا الكتاب الى شرح مذهبه بتصحيح او غيره»(٤٣).

ويبدو من هذا النص ان المتنبي كان يحس الحرج من هذا البيت ومن بيت آخر، هو:

يترشفن من فمي رشفات

هن فيه احلى من التوحيد

فقد قال ابن جني عنه: «وكان ينشده ايضا (هي فيه حلاوة التوحيد)، واستغفر الله مما يكره، ومعناه احلى من التوحيد في القلب»(٤٤).

(و) ـ الضرورة:

لقد وجد النقاد واللغويون منهم بوجه خاص ان في لغة بعض الشعراء تراكيب واستعمالات تند عن المألوف من قواعد العربية، فانقسموا ازاءها على ثلاث فئات: الأولى نظرت الى لغة الشعر على انها «موقف فسحة وعذر»(٤٥)، يجوز فيها ما لا يجوز في النثر، ومن هؤلاء الخليل وابن جني ومحمد بن جعفر القزاز (٤١٢ هـ)، وقد تأولت هذه الفئة تلك الاخطاء واطلقت عليها «الضرائر». والثانية تشددت في محاسبة الشعراء، وابت ان تسمح لهم بان يخلوا بشئ من الشائع والمألوف من قواعد اللغة. ومن هؤلاء ابن طباطبا وقدامة بن جعفر وابن فارس.

واما الفئة الثالثة فقد ضمت النقاد الذين قصروا الضرورة على المتقدمين من الشعراء، وابوها على من جاء بعدهم. ويعد ابو هلال العسكري ممثل هذه الفئة، لانه قال: «وينبغي ان تجتنب ارتكاب الضرورات وان جاءت فيها رخصة من اهل العربية، فانها قبيحة تشين الكلام وتذهب بمائه. وانما استعملها القدماء في اشعارهم لعدم علمهم بقباحتها، ولأن بعضهم كان صاحب بداية، والبداية مزلة، وما كانت ايضا تنقد عليهم اشعارهم، ولو نقدت وبهرج منها المعيب كما تنقد على شعراء هذه الازمنة، ويبهرج من كلامهم مافيه ادنى عيب لتجنبوها»(٢٨).

فابن جني اذن من النقاد الذين اجازوا الضرورة واقروا بها، وقد نظر في شعر المتنبي على هذا الاساس، واجاز له تعبيرات، رفضها بعض النقاد، واستنكروا ان تصدر عن شاعر كبير مثله. قال ابن جني: «وليعلم بذلك ان الشعر موقف فسح واضطرار»(٢٩).

(٤)

مباحث نقدية خاصة

ونعني بها المباحث التي تناول بها ابن جني شعر المتنبي، وقصرها على بيان خصائصه وذلك في اثناء شرحه له، او عقب ايضاح مراميه.

(أ) تخريج كلمة او تعبير:

قد يستعمل المتنبي مفردة او تعبيراً يبدو ان كلاً منها غير ملائم للسياق او غير جار على قوانين تأليف الكلام الفصيح، فيقف ابن جني عندها، ويوضح وجه الصواب في كل منها، ويرد عنه سهام النقد. من ذلك قول المتنبي:

يشكو الملام الى اللوائم حرّه ويصد حين يلُمْنَ عن بُرَحائه

وبمهجتي ياعاذلي الملك الذي اسخطت اعذل منك في ارضائه

الذي عقب ابن جني عليه قائلا: «وقوله ياعاذلي بعد ذكر العواذل، والعواذل جمع عاذلة، والعاذل واحد مذكر، فانما جاز ذلك لأنه اراد يامن يعذلني او كأنه خاطب واحداً من العواذل فقال ياعاذل وأراد بها انسانا عاذلي، والانسان يقع على الرجل والمرأة. قالوا في قول الشاعر:

قـامت تبكيه عـلى قبره من لي من بعدك ياعامر

تركتني في الدار ذا غُربة قد ذل من ليس له ناصر

اي تركتني انساناً ذا غربة، ولهذا نظائر في كلامهم»(٣٠).

ومن ذلك قول المتنبي ايضا:

وانت الـذي ربيتَ ذا الملك مُـرضعـا

ولـيس لـه أم سـواك ولا أب

الذي علق ابن جني عليه قائلاً: «والوجه ان يقال: (وانت الذي ربّى ذا الملك) ليعود ضمير الذي اليه، على لفظ الغيبة، لان الـذي انما وقع في الكلام توصلا الى وصف المعارف بالجمل، فكأنه قال (انت الذي ربى) او (الانسان الذي ربى)، ولكن جاز (ربيت) لما تقدم (انت) فحمله على المعنى وهو ضعيف مع ذلك. قال ابو الفتح عثمان: ولو لا انا سمعناه من الثقة لرددناه ولم نقبله، على ان مثله في الشعر كثير»(٣١). ثم قال: «وكلمت المتنبي غير مرة في هذا فاعتصم بانه اذا اعاد الذكر على لفظ الخطاب كان ابلغ وامدح من ان يرده على لفظ الغيبة، لأنه لو قال: (وانت الذي ربى ذا الملك) لعاد الضمير من (ربى) على لفظ الغيبة، واذا قال: (ربيتَ) فقد خاطبه فكان أبين، لعمري إنه لكما قال»(٣٢).

ومن ذلك قول المتنبي:

وهبني قلت هذا الصبح ليلٌ أيعمى العالمون عن الضياء

تطيع الحاسدين وانت مرء جُعلتُ فداءه وهم فدائي

الذي علق عليه ابن جني بقوله: «وقوله: (جعلت فداءه) محمول على المعنى دون اللفظ، وذلك انه وصف المرء، وحق الوصف اذا كان جملة ان يكون خبراً يحتمل الصدق والكذب، نحو قولك: (مررت برجل ابوه منطلق) فابوه منطلق خبر، وقوله (جُعلت فداءه) دعاء لا خبر، لانه ليس بخبر، انه قد جعل فداءه، وانما يسأل ان يجعل فداءه، والدعاء لا يحتمل صدقاً ولا كذباً، ولكنه محمول على المعنى، فكأنه قال (وانت مرء تستحق لأن اسأل الله ان يجعلني فداءه، ومثله قول الراجز انشدنيه ابو علي:

مازلت اسعى معهم واختبط حتى اذا جاء الظلام المختلط

جاؤوا بضيح هل رأيت الذئب قط

فقوله (هل رأيت الذئب قط) في موضع وصف (ضيح) وهو

استفهام، والاستفهام لا يحتمل صدقاً ولا كذباً، كأنه قال : جاوزوا بضبح يقول من رآه هل رايت الذئب قط فانه يشبهه»
ومن ذلك قول المتنبي :

أطْعَنُها بـالقنـاة أضـربُهـا بالسيف جَحْجَاحُها مُسَوَّدُها

الذي قال عنه ابن جني «قوله (أطعنها بالقناة أضربها بالسيف) توكيد وهكذا قوله حزاسمه (ولا طائر يطير بجناحيه)[٣٣] . . ايضا فيقال في غير هذا (فلان اطعن من فلان) اي اطعن في السن او من الطعن على الانسان والعيب، ويقال : (فلان اضرب من فلان) اي في الارض اذا سار فيها، وقد يكون ضاربا بالسوط وغيره، وكان ذلك ايضا مما يحسن ذكر القناة والسيف»[٣٤].

ولم يرتض الشاعر الازدي تخريج ابن جني هذا، فقال في حاشية له على ماتقدم : اما ذكره من أمر الطعن انه من السن فان مواضع الكلام تبين عن ذلك، ولو ان رجلا قال : فلان يطعن في نسب فلان لم يكن يحتاج ان يقول بلسانه، وكذلك يضرب فلانا فانه لا يحتاج ان يقول غير هذا، والبيت مدح، فلو لم يقل بالرمح والسيف لعلم انه ضربٌ بالسيف وطعنٌ بالرمح وكان الايجاز في هذا والاختصار أحسن، والذي أتى به جائز، ولكن المختار خير من الجائز»[٣٥].

ب ـ نقد الألفاظ :

وقف ابن جني وقفات كثيرة عند مفردات المتنبي، متلمساً جودتها، او كاشفا عن رداءتها، من ذلك قول المتنبي :

اعطى فقلت لجوده مايقتني وسطا فقلت لسيفه مايولد

الذي قال عنه ابن جني : «يريد كثرة مايهب من ماله ومايقتل من اعدائه، ولو قال : (فقلت لكفه مايقتني) لكان اشبه باللفظ (لسيفه) من (جوده)، الا انه يجوز تركه لاختلال معناه، ولأنه يمكن ان يكون في كفه اشياء فلا يسمح بها، واذا قال : لجوده، فقد صرح بالمدح، وازال الشك. الا ترى انه قال : (اعطى) و (سطا) حين صح المعنى»[٣٦].

ومن ذلك قول المتنبي :

أرى مـدعـي الصيقـلين وبـابة كـل غـلام عتـا

الذي علق عليه ابن جني قائلاً : «في البيت كلمتان اجتمعتا فيه (الصيقلون) و (بابة) وليستا من حلو الكلام ولا من مطعمه ولا من عذبه، وكان قليل التخير للكلام اذا عبر عن المعنى الذي في نفسه بأي كلام حضره فقد بلغ غايته، والكلام يختار كما يختار الجوهر»[٣٧].

ومنه ايضا قول ابي الطيب :

وتغبط الارض منها حيث حل بها وتحسد الخيل منها أيها ركبا

الذي قال عنه ابن جني : «الغبطة حسنة وهي ان تشتهي مثل ما لغيرك من غير ان تسلبه هو ماله، والحسد هو ان تشتهي مالغيرك او مثل ماله من غير ان يكون له شئ . . . وانما قال : تغبط الارض وتحسد الخيل، لأن الارض وان كثرت بقاعها فهي كالمكان الواحد لاتصال بعضها ببعض، والخيل ليست كذلك لانها متفرقة كالمتغاير، فاستعمل للارض الغبطة لانها اسلم، وللخيل الحسد لقبحه»[٤٠]. ومن ذلك قول المتنبي :

وانتم معشـر تسخـو نفـوسكم

بمـا يهبن ولا يسخون بـالسلب

الذي قال عنه ابن جني : «لو قال نفوسهم لكان اقوى في الاعراب، ونفوسكم بالكاف أمدح لان فيه لفظ الخطاب فهو أخص»[٤١] . ومن ذلك قول ابي الطيب :

كالبحر يقذف للقريب جواهراً جوداً ويبعث للبعيد سحائبا

الذي علق عليه ابن جني بقوله : «يقول قد غمر الناس بعطائه قريبهم وبعيدهم، ويقذف كلمة فصيحة غير مستنكرة، لأن القرآن نطق بها، قال تعالى (بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه)»[٤٢].

ويبدو للباحث في هذا الجانب من مباحث ابن جني النقدية في الفسر، انه قصر فيه، ولم يأت احياناً بما يرضى عنه حذاق النقاد، ويتجلى ذلك إما في اهماله التعليق على مفردات تستحق منه ان يقف عندها، وينقدها، وإما في استحسان مالا يستحسن وامتداح ما لا يمتدح. من ذلك قول المتنبي :

جزاك ربك بالاحزان مغفرة فحزن كل أخي حزن اخو الغضب

الذي قال عنه ابن جني : «واختلفوا في الغضب والغيظ، فقال قوم الغيظ فوق الغضب، وقال آخرون الغيظ حدة الغضب وسورته»[٤٣]. فعلق الشاعر الازدي على ماتقدم بحاشية جاء فيها : وما كان من الانسان على نظيره او من هو دونه فهو غضب، وما كان على من هو فوقه ومن لا يقدر على التشفي منه فهو غيظ، ولذلك اطلقوا على الله عز وجل

الغضب، ولم يجز ان يذكر بالغيظ»[34].

واذا قابلنا التعليقين على كلمة (الغضب) وجدنا ان تعليق ابن جني يقل عن التعليق الثاني من حيث الدقة والنفاذ الى صميم معنى المفردة. ومن ذلك قول المتنبي :

اري العراق طويل الليل مُذ نعيت
فكيف ليل فتى الفتيان في حلب

الذي قال عنه ابن جني : «يعني سيف الدولة، ومثل هذا اللفظ قول ليلى الاخيلية :

كأن فتى الفتيان توبة لم ينخ
قلايص يفحصن الحصى والكر اكرا

وهو من اعذب لفظ واحسنه»[35]. وعلق الشاعر الازدي على كلمته (الفتى) التي استحسنها ابن جني فقال : «هو من اعذب لفظ لمثل توبة بن الحمير، رجل سرقة بدوي، فاما ملك عظيم فهو تقصير في مدحه، وظلم له، وليس كل المدح يصلح للملوك»[36].

واما قول المتنبي :

حتى يشار اليك ذا مولاهم   وهم الموالي والخليقة أعبد

فان ابن جني لم يفطن فيه الى ان (أعبد) «للعدد القليل من ثلاثة الى عشرة وعبيد وعباد للكثرة) فجاء بعدد القلة فجعله للخليفة وليس هذا وجه الكلام»[37]

ولم يخف قصور ابن جني في النقد عامة، ونقد الالفاظ خاصة على بعض الذين تناولوا شعر المتنبي بالشرح او النقد، فالواحدي يقول : «والعجب من ابي الفتح يقصر فيما فرض على نفسه من التفسير ويخطئ، ثم يتكلف النقد»[38].

ج ـ الفصيح والأفصح :

لم تكن القبائل العربية في نظر اللغويين، ولاسيما المتزمتون منهم، سواء من حيث الفصاحة، بل كان بعضها فصيحاً، موثوقاً بكلامه، وكان بعضها مطرحا، لا يؤخذ بما يروى عنه من صيغ واستعمالات، وقد ادت هذه النظرة الى اهدار كثير من كلام العرب ونبذه، والحكم عليه بالشذوذ او الندرة او الضعف، وعدم السماح للمنشئين بالتكلم به، والنسج على منواله.

قال ابن جني عن الاصمعي : «ومعلوم كم قدر ماحذف من اللغة فلم يثبته لانه لم يقو عنده»[39].

والذي يتأمل مذهب ابن جني يجد انه سلك سبيل التسامح في رواية كلام العرب، واباح للمنشئين استعمال الضعيف او القليل او الشاذ، ففي الخصائص روى ابن جني ان كبار الشعراء وفصحاءهم كانوا يجمعون في الكلام الواحد القوي والضعيف من كلام العرب، ومنهم الفرزدق الذي قال

كلاهما حين جد الجري بينهما   قد أقلعا وكلا انفيهما رابي

فعلق على قوله ابن جني : «فقوله كلاهما قد اقلعا ضعيف، لانه حمل على المعنى، وقوله : كلا انفيهما رابي قوي لانه حمل على اللفظ»[40].

وقد علل ابن جني ظاهرة ايراد الفصحاء لما ضعف من الاستعمالات بانهم انما يفعلون ذلك لانهم يرغبون في توسيع مجال القول على انفسهم ولانهم يحتزون بجميع اللغات ويكرهون ان يفرطوا في شئ منها، قال ابن جني : «وقد يستعملون من الكلام ماغيره آثر في نفوسهم منه، سعة في التفسح وارخاء للتنفس وشحا على ماجشموه فتواضعوه، ان يتكارهوه فيلغوه ويطرحوه، فاعرف ذلك مذهبا لهم، ولا تطعن عليهم متى ورد عنهم شئ منه»[41]

وقد وضح مذهب ابن جني هذا في كتابه الفسر، فكان يورد الفصيح والأفصح، ويقرن المستعمل المشهور بالنادر المتروك، ولم نره يقتصر في روايته اللغة على الأفصح، او مايعرف بالاعلى والأنقى.

ومن امثلة ايراده الفصيح وماهو دونه، تعقيبه على قول المتنبي :

وفي النفس حاجات وفيك فطانة
سكوتي بيان عندها وخطاب

فبعد ان ذكر ابن جني ان (حاجة) تجمع على (حاجات) و (حاج) و (حِوَج)، قال : «فاما حوائج فذهب الاصمعي الى انها جمع حائجة»[42] وذكر قول الاصمعي : «مذ خرجت من الخندق الى ان عدت اليه لم اسمع في جمع حاجة حوائج»[43]. ثم عقب على ذلك بايراد ابيات استعمل فيها قائلوها «حوائج»، وقال بعد ذلك : «وقال بعضهم حاجة محذوفة من حائجة، كما قالوا في (شايك) شاك وفي (لايث) لاث»[44].

وفي استشهاده على (حوائج) وفيما اورده من تعليل لها،

مايشعر بقوله اياها. ومن ذلك قول المتنبي :

السارابن بها كما عرفتهم والراكبين جدودهم أُمّاتها

الذي قال عنه ابن جني : وكان الوجه ان يقول : (والراكب جدودهم أُماتها).. الا ان هذا الذي قاله جائز على قول من قال : (ذهبوا اخوتك وقاموا اخواك..) وحكى سيبويه (أكلوني البراغيث)، وله نظائر في كلام العرب، وكأنه قال : (اللذين ركبوا جدودهم اماتها). ولم يقل (امهاتها) فلأن الامهات انما تطلق على من يعقل، فان كانت من لا يعقل قلت أُمّات، تقول : مررت بامهات الزيدين ومررت بأمات خيلك»[٣٠].

وواضح مما تقدم تسامح ابن جني، وتسليمه بكل مانطق به العرب. ومما يؤكد رأينا هذا ان ابن جني كان يورد في فسره احيانا في مفردة ما جميع ما اثر فيها من لغات، لا فرق عنده بين شائع مستفيض، ونادر شاذ. من ذلك تعقيبه على قول المتنبي :

فكلكم اتى مأتى ابيه فكل فعال كلكم عجاب

قال ابن جني : «يقال اتيت الشيء اتيانا ومأتى ومأتاة... ويقال ايضا أتوته»[٣١]

وقد علق الشاعر الأزدي حاشية على ماتقدم جاء فيها : وما اكثر ما يتطلب النادر والشاذ فيقرنه بالمشهور المستعمل اغراباً على الناس وفي ذلك افساد للغة لان ابا زيد وابا عمرو الشيباني واللحياني وابا مسحل وابن الاعرابي ومن حمل النوادر انما سموها بهذا الاسم ليعلموا الناس انها غريبة شاذة عن منهاج الكلام الواضح، فهذا الرجل شديد التعلق بها، يفتش عليها، ويوجه لها وجوها من الاعراب، ويعتقد العمل عليها، وانما هي بنيات الطريق والمحجة الواضحة اسلم له لو لزمها»[٣٢].

٥ ـ وحدة النسج :

أثار ابن جني هذا المبحث، وقرر فيه ان شعر المتنبي عامة متفاوت جودة ورداءة، بسبب تفاوت مواقف هذا الشعر، والظروف التي أملته، كما ان القصيدة الواحدة قد يتفاوت نسجها فتخشن الفاظها وتتوعر حينا، وترق وتتسلس حينا آخر.

فأما تفاوت نسيج شعر ابي الطيب بوجه عام فقد اعرب عنه عندما تكلم على الابيات التي هجا فيها ضبة بن يزيد العتبي «فقال : قيل لبشار : يا ابا معاذ انك تجيء بالامر المتفاوت فمرة تثير العجاج بشعرك فتقول :

اذا ما غضبنا غضبة مضرية هتكنا حجاب الشمس او قطرت دما

ثم تقول :

ربابة ربة البيت تصب الخل بالزيت
لها عشر دجاجات وديك حسن الصوت

فقال : انما أكلم كل انسان على قدر معرفته، فانت وعلْية الناس تستحسنون ذلك، فاما ربابة فهي جاريتي وهي تربي دجاجات وتجمع لي بيضهن، فاذا انشدتها هذا حزنت لي على جمع البيض واطمئنته، وهو احسن عندها وانفق من شعري كله ولو انشدتها في النمط الاول ما فهمته ولا انتفعت بها»[٣٣] وقد عقب ابن جني على كلام بشار هذا بقوله : «فهذه صورة المتنبي في هذه القصيدة، ورأيته قد قرئت عليه وهو يتكره إنشادها»[٣٤] لما فيها من ضعف وتهافت نسج.

واما تفاوت نسيج القصيدة الواحدة فقد اشار اليه ابن جني عند كلامه على قول المتنبي :

الموت اقرب مخلبا من بينكم والعيش ابعد منكم لا تبعدوا

قال ابن جني : «يقول اذا بعدتم كان العيش ابعد منكم لانه يعدم البتة وانتم موجودون، واذ كنتم بعداء عني فالعيش اذن ابعد منكم عني لان بكم الحياة. وقوله (لا تبعدوا) دعاء طريف لهم، وذكر المخلب واستعارته اياه للموت في الفاظ الغزل يدل على قوة طبعه»[٣٥].

وكلامنا هنا يفهم منه ان ابا الطيب لا يجانس بين الفاظه في القصيدة الواحدة، ولا يتخيرها بحسب مايقتضيه المعنى، ويسمى ذلك قوة طبع، ولعله قصد بهذا ان طبعه يهجم به على معانيه، من غير أن يتأنى أو يتخير، او يتفقد مايرد عليه من الفاظ وتعابير. وابن جني يؤكد هنا رأياً له سبق ان أوردناه، وهو ان المتنبي كان قليل التنقيح لشعره. وابن جني ايضاً لم يخرج عن رأي النقاد في المتنبي، فاختلاف النسج أحد ما نعي على المتنبي، فقد وصفه الصاحب بن عباد بانه دربما يأتي بالفقرة

الغراء مشفوعة بالكلمة العوراء»(١٠٠)، واورد الثعالبي للمتنبي اربع قصائد قال عنها ان المتنبي لم يستطع ان يخرجها متحدة النسج، متجانسة السبك، ووصف احداهن بان المتنبي «جمع فيها الشذرة والبعرة والدرة والآجرة»(١٠١).

ويرى بعض الباحثين المعاصرين ان اختلاف النسج في شعر الشاعر كله امر متوقع ولا يمكن ان يسلم منه شاعر ذلك ان «معالم الجمال ومقومات الحسن اكثر من ان يحصيها الشاعر، واذا صح لشاعر ان يعيها كلها فمن العسير ان يلتزمها كلها ويفي بها جميعها في كل ما انتج من شعر على مدى الحياة وعلى اختلاف الاغراض والظروف والاحوال والمقامات»(١٠٢).

ـ هـ ـ نقد المعاني :

وكما وقف ابن جني عند طائفة من الفاظ المتنبي، كذلك كان دأبه مع مضامين الشاعر وافكاره ومعانيه، بل ان خوضه في المعاني أظهر في الفسر من حديثه عن الالفاظ، وقد لاحظ ذلك الشاعر الأزدي فقال في حاشية له : «وعهدي بك تنتقد الشعر بالمعاني، فهذا البيت كيف اغفلت الكلام في معناه واقبلت على لفظه، وكأن معناه قد اقنعك..»(١٠٣) ومن ذلك قول المتنبي :

حتى اذا لم يدع لي صدقه املا
شرقت بالدمع حتى كاد يشرق بي

الذي علق عليه ابن جني قائلاً : «هذا معنى حسن، اي صغرت أنا في جنب الدمع فصرت بالاضافة اليه كالشئ الذي يشرق به من اللطافة والقلة والشرق بالماء والشجى اعتراض العود والعظم في الحلق والغصص بالطعام والجاز بالريق»(١٠٤).

ومن ذلك قول المتنبي معزيا سيف الدولة بـ(يماك) عبده :

وكم لك جداً لم تر العين وجهه ... فلم تجر في اثاره بغروب

الذي قال عنه ابن جني : «والغروب مجاري العين، يقول : اذا لم يعاين الشئ لم يعتد به في اكثر الاحوال، ولذلك ينبغي ان تسلو عن يماك لانه قد غاب عن عينيك كما لم تحزن لاجدادك الماضين الذين لم ترهم»(١٠٥). ثم قال ناقداً هذا المعنى : «هذا المعنى مدخول لان اولئك الاجداد لم يرهم وهذا قد رآه ثم فقده فبطل التمثيل بهم»(١٠٦).

ومن ذلك قول المتنبي في رثاء اخت سيف الدولة :

يعلمن حين تحيي حسن مبسمها ... وليس يعلم الا الله بالشنب

الذي قال عنه ابن جني : «يقول : اترابها يعلمن حسن مبسمها لانهن يرينه وليس يعلم شنبه الا الله لانه لم يذقه احد» ثم قال ناقداً هذا المعنى : «وكان المتنبي يتجاسر في الفاظه جداً الا تراه يقول لفاتك يمدحه :

ولد يلقبه المجنون حاسده ... اذا اختلطن وبعض العقل عقال

اولا ترى كيف ذكر لقبه على قبحه وتلقاه به وسلم مع ذلك احسن سلامة، ولولا جودة طبعه وصحة صنعته ماتعرض لمثل هذا»(١٠٧).

وكما ان ابن جني اظهر قصوراً في نقد الالفاظ، كذلك يبدو وأنه لم يتنبه الى النقص الذي اعتور طائفة من معاني ابي الطيب، وشاب جانباً من مضامينه وافكاره، مما دعا الازدي الى ان يعلق على مواضع من الفسر منبهاً ابن جني على مافاته من وجه القصور في بعض معاني المتنبي ـ من ذلك قول المتنبي :

ولست ابالي بعد ادراكي العلا ... اكان تراثا ماتناولت أم كسبا

الذي قال عنه ابن جني : «يقول بعد ان ادرك الشرف ومعالي الامور ما ابالي ماحصل في يدي اورثته عن آبائي ام كسبته بنفسي»(١٠٨)فعلق الازدي على ما تقدم بقوله : «كأن في هذا القول اعترافاً بانه لم يرث مجداً وهو تقصير في الصناعة»(١٠٩) ارأيت كيف فاتت ابن جني الاشارة الى النقص في معنى المتنبي؟

ومن ذلك قول المتنبي :

لو لم تكن من ذا الورى اللذْ منك هو
عقمت بمولد نسلها حواء

الذي اكتفى ابن جني بشرحه، دون ان ينقده، ويكشف عما في معناه من فساد، قال ابن جني : «يقول لو لم تكن من هذا الورى الذي كأنه منك لانك جماله وشرفه وأنفس أهله، لكانت حواء في حكم العقيم التي لم تلد، ولكن بك صار لها ولد، لو لا انت لصار ولدها كلا ولد»(١١٠). اما الشاعر الازدي صاحب الحواشي على الفسر فقد علق على ماتقدم مظهراً قصور هذا المعنى بقوله : «يلزم المتنبي في هذا مايلزمه وهو نصيبه من تصغير الناس فانه ايضا يدخل في عداد من لا يحسب، وكذلك ملوك

الزمان واشرانهم، وهذا الفن من المدح يجتنبه العاقل لسوء عاقبته لئلا يقع بين يدي ملك، ويواقفه عليه»[197].

ومن ذلك قول المتنبي في مدح كافور :

يفضح الشمس كلما ذرت الشمـ ـس بشمس منيرة سوداء

الذي قال عنه ابن جني : «يسهل عليه أمر لونه ويحسنه له، وقال لي : كان موته ان يذكر له السواد»[198].

اكتفى ابن جني بهذا، في حين ان الشاعر الازدي نبهه على مافاته من مغامرة المتنبي بطرق هذا المعنى. قال الازدي في حاشية له على ماتقدم من كلام ابن جني على البيت : «فاذا ذكر المتنبي لونه بعد علمه بذلك فقد اساء الى نفسه وعرضها للقتل والحرمان، وكافور معذور فيما عامله، لا بل مشكور لانه أبقى عليه»[199]. وقال : (قد كان احسان الصنعة الا يذكر لونه وله عنه مندوحة، فان ذكره غالطا فقد اساء الصنعة، وان كان عامداً فهذا هو الحمق لانه كان سبب سوء حظه والمخاطرة بنفسه»[200]. ومما يؤيد قصور ابن جني في نقد المعاني قول الواحدي : «واما ابن جني فانه من الكبار في صنعة الاعراب.. غير انه اذا تكلم في المعاني تبلد حماره ولج به عثاره»[201].

ومما له صلة بنقد المعاني مبحثان، هما «الموازنة» و «السرقات»، وسنوجز فيما يأتي الكلام على هذين المبحثين.

(و) الموازنة :

لقد عني ابن جني وهو يشرح شعر ابي الطيب بموازنة هذا الشعر بما هو قريب منه من اشعار الأخرين، ولكنه كان يكتفي احياناً بلفت النظر الى مايقارب معنى المتنبي من معاني الشعراء، وكان ينص احيانا على فضل المتنبي عليهم، او تقصيره عنهم. ومن الامثلة على هذا الجانب من مباحث الفسر النقدية وقوف ابن جني عند قول المتنبي :

ونذيمهم وبهم عرفنا فضله وبضدها تتبين الاشياء

وموازنته اياه بقول البحتري :

ضدان لما استجمعا حسنا والضد يظهر حسنه الضد

ثم تعقيبه على بيت البحتري بقوله : «وهذا بيت مدخول لانه ليس كل ضدين اذا استجمعا حسنا، ألا ترى ان الحَسَن اذا قرن بالقبيح بان حسن الحسن وقبح القبيح ولم يحسنا جميعا؟

وبيت المتنبي اسلم لان الاشياء باضدادها يصح امرها لما عليها، حسنة ظهرت ام قبيحة»[202]. ووقوفه عند قول المتنبي :

لم تحك نائلك السحاب وانما حُمّت به فصبيبها الرحضاء

وقوله : «والنائل العطاء والرحضاء عرق الحمى، يقول : لما نظرت السحاب الى سعة عطائك حُمّت حسداً لك، فكان ما يتصبب منها انما هو عرق حماها، وهذا ابلغ من بيت ابي نواس :

ان السحاب لتستحي اذا نظرت الى نداك فقاسته بما فيها

لأن الحمى ابلغ من الحياء، إلا ان بيت ابي نواس اعلب لفظاً»[203].

وليس ابن جني على حق حين فضل بيت المتنبي على بيت ابي نواس، ذلك لان الأساس الذي بنى عليه حكمه هو المبالغة، وليست المبالغة دائما مصدر الجودة، وسبب التفوق، فالمعنى الذي عبر عنه ابو نواس معنى قريب، ليس فيه غلو وإبعاد، وأما نسبة الحمى الى السحاب بسبب حسدها عطاء سيف الدولة، فهو معنى متكلف، فاذا اضفنا الى ذلك ان مايهطل منها هو عرق تلك الحمى، اصبح المعنى اوغل في التكلف، وابعد من النفوس. وقد اصاب الشاعر الازدي حين علق على موازنة ابن جني هذه قائلاً : «وهذا كلام معلول ليس من شأنه نقد الشعر، وليس بين البيتين ما يمثل بينهما، فاما قوله ان الحمى ابلغ من الحياء فليس كذلك... فان كانت المبالغة هي الشعر فقد قصر المتنبي عن مذهبه، اذ لم يقل نحرت نفسها غيظاً وحسداً، وهذا دمها واشباه هذا»[204].

ومن الموازنات وقوف ابن جني عند قول المتنبي :

اذا نلت منك الود فالمال هين وكل الذي فوق التراب تراب

وموازنته اياه بقول السلامي :

وكل اجتماع من خليل لفرقة وكل الذي فوق التراب تراب

ثم قوله : «واللفظ وان كان واحداً فبيت المتنبي اعلب»[205].

ز ـ السرقات :

لقد اولى النقاد والشراح بتتبع معاني الشعر، وتحديد مصادرها، او النص على الأحوال التي نقلت عنها، ولم يخرج

ابن جني عن هذا المنهج، فقد اهتم في فسره بتعقب مصادر شعر المتنبي، ودأب على الاشارة اليها. كلما لاحت له، او برق من جهتها وميض.

ويبدو ان ابن جني كان من النقاد الذين يرون ان الشاعر اذا اخذ معنى من متقدم، ثم تصرف فيه، وزاد عليه ما يجعله اكثر احاطة بعناصر ذلك المعنى. واكثر استيفاء لجزيئاته، صار المتأخر احق بذلك المعنى. وقد اعرب عن هذا الرأي عندما نظر في قول المتنبي :

ازورهم وسواد الليل يشفع لي
وانثني وبياض الصبح يغري بي

فقال : وحدثني المتنبي وقت القراءة، قال : قال لي ابن حنزابة : يا ابا الطيب اني احضرت كتبي وجماعة يطلبون من اين اخذت هذا المعنى فلم يظفروا بذلك. وقال لي المتنبي : وكان عنده من الكتاب الواحد خمسون نسخة، يريد تعظيم امر كتبه. فلما كان بعد ذلك فكرت انا من اين اراد هذا المعنى، فوجدت لابن المعتز مصراعاً بلفظ ليس ضعيف جداً فيه معنى المتنبي كله على جلالة لفظه وحسن تأليفه :

الشمس نمّامة والبدرُ قوّاد

ولن يخلو المتنبي من ثلاث خلال : اما ان يكون الى هذا المصراع نظر، وان كان قليل النظر في شعر المحدثين، ولا شك في ذلك لما تبينته من قلة تعرضه، واما ان يكون نظر الى الموضع الذي نظر اليه ابن المعتز، فقفا فيه اثراً، واما ان يكون اخترع المعنى وابتدعه. فان كان ابتدعه فناهيك به حسنا وبالبيت صنعة وتثقيفا، وان كان الى مصراع ابن المعتز نظر فقد بزه وصار احق به منه، وان كان قد جعل مصراعه بيتا لانه اخذه من الخفيض فعلا به على العيوق، وان كان نظر الى الموضع الذي لعل ابن المعتز نظر اليه فهذا أمر غائب ولو حضر لقلنا فيه بما يقتضيه»(٣١).

ومن الجدير بالذكر ان ابن جني لم يكن يصرح بلفظ السرقة، وانما كان يعبر عنها بقوله : « وكأنه نظر الى بيت قيس بن الخطيم»(٣٢). او بقوله : «هذا معنى قول ابي تمام»(٣٣)، او بقوله : «وهذا كقول المتدي»(٣٤). وهكذا.

وقد يكون للمعنى الذي يطرقه المتنبي اصل من قول ناثر، او كلام خطيب او حديث فيلسوف، فيكشف ابن جني عن ذلك، كقول المتنبي :

وجرم جره سفهاء قوم … وحل بغير جارمه العذاب

الذي قال عنه ابن جني : «هذا كقول الحجاج (كذا) : والله لأعذلن المحسن بالمسيء والمطيع بالعاصي»(٣٥). وقول المتنبي :

وماقتل الاحرار كالعفو عنهم … ومن لك بالحر الذي يحفظ اليدا

الذي قال عنه ابن جني : «هذا من قول الخارجي : (غل يدا مطلقها واسترق رقبة معتقها)»(٣٦).

وقول المتنبي :

يريد من حب العلى عيشه … ولا يريد العيش من حبه

الذي قال عنه ابن جني : «وهذا كأنه من قول بعض الفلاسفة : (الناس يريدون الحياة ليأكلوا وأنا آكل لأحيا)»(٣٧).

وبعد فتلك جولة في الفسر، أقدم شرح لديوان ابي الطيب المتنبي، توخت اضاءة ناحية من نواحي علم أبي الفتح، وتجلية جانب مغفل من جوانبه، وأعني به الجانب النقدي، فقد كان لهذا اللغوي الكبير اسهام في عالم النقد، وآراء كثيرة في مسائله وموضوعاته، لم يستطع هذا البحث الا الكشف عن بعضها، وذلك لانه جاء مقصوراً على كتاب واحد من كتبه، وهو الفسر بجزأيه المحققين فحسب. ولذا ارى ان ابن جني الناقد لن يوفى تمام حقه، الا اذا الف فيه كتاب او رسالة، تستوفي مادقّ وجلّ من آرائه النقدية. فليس لهذا البحث اذن إلا دور الرائد، الذي أرجو ان يكون قد صدق أهله. والله وليّ التوفيق.

الهوامش والمصادر

(١) ابن جني النحوي د. فاضل السامرائي، دار النذير ١٩٦٩ : ٤٧، وينظر مصدره. (٢) الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي : لابن جني تح. محسن غياض بغداد ١٩٧٣/١٤. (٣) نفسه : ١٤، وينظر معجم الادباء لياقوت الحموي، دار المأمون ٥/٢٠٣ (٤) معجم الادباء : ١٢ (٥) الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي : ١٤. (٦) يتيمة الدهر في محاسن اهل العصر للثعالبي، تح محمد محي الدين عبد الحميد، ط ٢، ١/١٢٤. (٧) ابن جني النحوي /٤٧ (٨) نفسه /٤٩ (٩) الخصائص لابن جني، تح : محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ١ /٢٣٩. (١٠) شذرات الذهب في اخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي : ٣/١٤١. (١١) معجم الادباء ١٢/٨٩. (١٢) ابن جني النحوي : ٤٨. (١٣) معجم الادباء : ١٢/٨٩. (١٤) وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان لابن خلكان : ٢/٤١٢. (١٥) ابن جني النحوي : ٥٠. (١٦) الفسر : لابن جني تح، د. صفاء خلوصي، بغداد ١٩٨٨، ١/٨٠. (١٧) نفسه ٢/٣١. (١٨) نفسه : ١/١١٥. (١٩) يتيمة الدهر : ١/٨٩. (٢٠) معجم الادباء : ١٢/١٠٩، ١١٠. (٢١) الفسر : ١/ ٢٠. (٢٢) ق : ٣٨. (٢٣) الفسر : ١/١٥٥، ١٥٦ (٢٤) العلميات : ٤ (٢٥) الفسر : ٢/٢٥٩. (٢٦) نفسه : ٢/ ٢٦٠. (٢٧) نفسه : ٢/٢٦٩. (٢٨) الفسر : ١/ ٢٦٨. (٢٩) الفسر : ١/٢٦٩هـ ٨٩. (٣٠) نفسه : ١/٢٢. (٣١) نفسه : ٢/٢٩هـ ٤٢ (٣٢) نفسه : ٢/١٠٠. (٣٣) نفسه : ٢/ ١٠٠، ١٠١ (٣٤) الفسر : ٢/١٤١، ١٤٢ (٣٥) نفسه : ٢/١٤٢. (٣٦) نفسه : ١/٣٣. (٣٧) ٢/١١٢. (٣٨) نفسه (٣٩) نفسه : ٢/٤٠ (٤٠) نفسه . (٤) الفسر : ٢/٢٠٨ (٤٢) ديوان ابي الطيب بشرح الواحدي : ٦٠٧ (٤٣) الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي : ١٠، ١١. (٤٤) المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر لابن الاثير، تح، محمد محي الدين عبدالحميد، ١٩٣٩، ٢/٤٦. (٤٥) النقد اللغوي عند العرب حتى نهاية القرن السابع الهجري، د. نعمة العزاوي، ١٩٧٨، ٢٩٨. (٤٦) الفسر : ١/٢٣ (٤٧) نفسه. (٤٨) النقد اللغوي عند العرب : ٣٠٠. (٤٨) النقد اللغوي عند العرب : ٣٠٠. (٤٩) احمد حسن الزيات كاتبا وناقداً، د. نعمة العزاوي ط ٢، ١٩٨٦، ١٤١. (٥٠) احمد حسن الزيات كاتبا وناقداً : ١٤٥. (٥١) دفاع عن البلاغة لاحمد حسن الزيات، ط ٢، ١٩٦٧/٩١. (٥٢) الفسر : ١/ ٢٢، ٢٣. (٥٣) نفسه : ١/٢٤. (٥٤) النقد اللغوي عند العرب : ١٠٧. (٥٥) تاريخ النقد الأدبي عند العرب نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، د. احسان عباس، ط ١، بيروت، ١٩٧١، ٢٥٣. (٥٦) الفسر : ١/٢٦، ٢٧. (٥٧) نفسه : ١/٢٥، ٢٦. (٥٨) الشعر والشعراء : ١/ ٦٢ لابن قتيبة تح. احمد محمد شاكر، دارالمعارف بمصر ١٩٦٦، ١٩٦٧، (٥٩) الشعر والشعراء : ١/٦٢، ٦٣. (٦٠) النقد اللغوي عند العرب حتى نهاية القرن الرابع الهجري : د. نعمة العزاوي، ١٩٧٨، ٩٤. (٦١) الحركة النقدية حول مذهب ابي تمام د. محمد الربداوي، دار الفكر، ٣٣٣. (٦٢) النقد اللغوي عند العرب : ٩٥ (٦٣) الفسر : ١ /٣٢. (٦٤) الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني، تح محمد ابي الفضل ابراهيم وعلي محمد البجاوي، ط ٢/٩٣. (٦٥) نفسه : ٩٤. (٦٦) الفسر : ١/ ٣٤٩. (٦٧) نفسه : ٢/٣٠٨. (٦٨) الخصائص : ١/٣٢٨. (٦٩) كتاب الصناعتين لابي هلال العسكري، تح : البجاوي ومحمد ابي الفضل ابراهيم ط١/١٥٠. (٧٠) الفسر : ١/٣٥١ وينظر مثلا ١/١٢٧ و ١/٢٨٩. (٧١) الفسر : ١/٤٣. (٧٢) نفسه : ٢/٣٤، ٣٥. (٧٣) نفسه : ٢/٣٧. (٧٤) الفسر : ١/٦٣، ٦٤. (٧٥) الأنساب : ٣٨. (٧٦) الفسر : ١/٢٦١. (٧٧) الفسر : ١/ ٢٩١. (٧٨) نفسه : ٢/٣٣٠. (٧٩) نفسه : ١/١٢٠. (٨٠) الفسر : ١/٣٦٢ (٨١) نفسه : ١/٢٢٣. (٨٢) نفسه : ١/٢٩٠ (٨٣) نفسه : ١/٢٢٣ (٨٤) نفسه. (٨٥) الفسر : ١/٢١٢. (٨٦) نفسه. (٨٧) نفسه : ٢/٣٣٩. (٨٨) الواحدي : ٤٦٠، ٤٦١. (٨٩) الخصائص : ٣/٣١١. (٩٠) نفسه : ٣/٣١٤. (٩١) نفسه : ٢/٣١٩. (٩٢) الفسر : ٢/٧٣. (٩٣) نفسه : ٢/٧٤، ٧٥. (٩٤) الفسر : ٢/٧٠. (٩٥) نفسه : ٢/١٢٦. (٩٦) نفسه : ١/٢٠٥. (٩٧) نفسه : ١/٢٠٥، ٢٠٦. (٩٨) الفسر : ٢/٨٠، ٨١. (٩٩) نفسه : ٢/٨٠، ٨١. (١٠٠) نفسه : ٢/٣٢٤. (١٠١) الكشف عن مساوئ المتنبي : للصاحب بن عباد، مطبوع مع (الابانة عن سرقات المتنبي /٢٢٢ (١٠٢) يتيمة الدهر : ١/١٦٥. (١٠٣) المتنبي بين ناقديه في القديم والحديث، د. محمد عبد الرحمن شعيب، دار المعارف ١٩٦٤ /١٠٣. (١٠٤) الفسر : ١/١٧٥. (١٠٥) نفسه : ١/٢٠٩ (١٠٦) الفسر : ١/١٥٦، ١٥٧. (١٠٧) نفسه : ١/١٥٧. (١٠٨) نفسه : ٢١٤، ٢١٥. (١٠٩) نفسه : ١/١٦٥. (١١٠) نفسه. (١١١) الفسر : ١/١٠٨ (١١٢) نفسه . (١١٣) نفسه : ١/١١٦. (١١٤) نفسه. (١١٥) نفسه. (١١٦) نفسه : ١/٤٠٤. (١١٧) الفسر : ١/٩٠. (١١٨) نفسه : ١/١٠٤. (١١٩) الفسر : ١/١٠٤. (١٢٠) نفسه : ٢/٧٧. (١٢١) الفسر : ١/٣٥٨. (١٢٢) نفسه : ١/٧٤. (١٢٣) نفسه : ١/٨٠. (١٢٤) نفسه : ١/٩٤. (١٢٥) الفسر : ١/١٩٨ هذا من كلام زياد في خطبته البتراء. (١٢٦) الفسر : ٢/٢٦٦. (١٢٧) الفسر : ٢/٩٩.

كتاب الخط للزجاجي

تحقيق
د. غانم قدوري الحمد
كلية التربية للبنات / جامعة تكريت

مقدمة ..

اختلف الباحثون المحدثون في كلمة قالها الزجاجي في كتابه (الجمل) في علم النحو، وهو يتحدث عن الأفعال المهموزة، وهي قوله (ص ٢٩٨): «وقد ذكرتُ عامتها في كتاب الهجاء». ولم يذكر أحد من المتقدمين كتاباً للزجاجي في موضوع الهجاء، أي الخط، ومن ثَمَّ فان الذين تحدثوا عن مؤلفاته لم يتفقوا على رأي في حقيقة ما ذكره في كتابه الجمل، ونفى بعضهم أن يكون الزجاجي قد ألف كتاباً مستقلاً في الهجاء.

وحين وقفتُ على ذكر لمخطوطة (كتاب الخط) في (نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا) منسوبة للزجاجي، ذهب بي الظن الى احتمال كون هذه المخطوطة هي (كتاب الهجاء) الذي اختلف الباحثون في حقيقة أمره، فأرسلت في طلبها، وقد يسر الله تعالى أمر الحصول على نسخة مصورة منها، فاذا هو هي. ووجدت حينئذ أن تحقيق الكتاب أمر مفيد في توضيح كلمة الزجاجي التي اختلف في تفسيرها الباحثون. وقد رغّبني في المضي في تحقيق الكتاب أمران آخران هما:

الأول: أهمية المؤلفات القديمة في موضوع الهجاء في الكشف عن تاريخ الكتابة العربية وتطورها، وكثيرٌ من تلك المؤلفات قد ذهب ولم يوقف له على أثر.

الثاني: جودة مادة الكتاب، مع علو منزلة مؤلفه، وتقدم عصره.

والزجاجي من العلماء الذين نالوا عناية عدد من الباحثين المحدثين، فكتب الدكتور مازن المبارك كتاباً عن (الزجاجي: حياته وآثاره ومذهبه النحوي من خلال كتابه الايضاح)، وكتب الدكتور عبدالحسين المبارك (الزجاجي ومذهبه في النحو واللغة)، الى جانب ما كتبه محققو كتبه التي صدر عدد منها عن حياته ومؤلفاته، ولا أجدني أُضيف شيئاً جديداً إذا أسهبت في الكلام عن حياة الزجاجي ومؤلفاته وأنا أقدِّم لكتابه (الخط)، بعد أن ظهرت الدراسات السابقة عنه، ولذلك سأكتفي بتعريف موجز عن حياته ومؤلفاته، وأحاول التعريف بالكتاب وعنوانه ومخطوطته وما قيل عنه، على نحو أكثر تفصيلاً.

واني إذ أعتز بتقديم هذا الأثر النفيس الى قراء العربية لا بد من أن أشير الى أن صاحب الفضل الأول في إخراج الكتاب هو الأخ والصديق الدكتور محمد جمال صوفي أوغلو، الاستاذ بكلية الإلهيات بجامعة أنقرة سابقاً، ومعاون عميد كلية الإلهيات بجامعة (تسعة أيلول) في أزمير في الوقت الحاضر، الذي أرسل لي بالنسخة المصورة من مخطوطة الكتاب، فله مني الشكر، وأدعو له من الله تعالى بالجزاء

الحسن . وأذكر بالعرفان أيضاً وأنا أقدّم هذا الكتاب كُلّاً من الاستاذين الفاضلين الدكتور رمضان ششن الاستاذ بجامعة استانبول الذي جمع كتاب (نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا) والدكتور صلاح الدين المنجد الذي قام بطبع الكتاب بأجزائه الثلاثة على الرغم من الظروف القاسية التي عانت ولا تزال تعاني منها بيروت خاصة ولبنان عامة .

وقد بذلت ما استطعت من جهد في اخراج الكتاب على نحو مقبول ، فتحقيق الكتب على نسخة مخطوطة وحيدة لا يساعد المحقق على إصلاح ما يقع من النساخ من سقطات أو تصحيفات ، والنسخة التي اعتمدت عليها لا تخلو من بعض ذلك ، ونشر الكتاب مع بقاء عدد محدود جداً من الكلمات غير مقروء فيه خير من بقائه حبيساً في نسخته المخطوطة الوحيدة التي لا يتسنى للباحثين الاطلاع عليها غالباً . والحمد لله تعالى الذي أعان على إتمام تحقيقه ، وأسأله تعالى أن يجعل عملي في نشر هذا الكتاب من العلم الذي ينتفع به ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

أولاً : مؤلّف الكتاب . .

هو أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحاق الزجاجيّ ، ولُقّب بالزجاجي لتتلمذه على الشيخ أبي اسحاق ابراهيم بن السريّ الزّجّاج المتوفى سنة ٣١١ هـ . نزل بغداد ودرس على علمائها مثل الزجاج وابن السراج وابن كيسان وابن دريد وغيرهم .

ورحل الزجاجي عن بغداد ، فأقام في دمشق مدة حيث جلس للتدريس والاملاء ، ثم سكن طبرية حتى توفي فيها سنة ٣٣٧ هـ على أرجح الأقوال(١) .

وألّف الزجاجي عدداً من الكتب التي اعتنى بها العلماء والدارسون قديماً وحديثاً . وقد أحصى له عدد من الباحثين المحدثين أكثر من عشرين كتاباً(٢) ، وقد طبع منها : الجمل في النحو ، وهو أشهرها ، والأمالي ، والايضاح في علل النحو ، واشتقاق أسماء الله تعالى ، والابدال والمعاقبة والنظائر ، واللامات ، ومجالس العلماء ، وأخبار الزجاجي .

ثانياً : كتاب الخط . .

١ ـ مخطوطة الكتاب :

جاء في كتاب (نوادر المخطوطات العربية في تركيا) وصف لمخطوطة الكتاب على النحو الآتي(٣) :

(كتاب الخط ، أوله : نذكر بعون الله وتوفيقه في هذا الكتاب شرح ما يقع عليه الخط مستقصى ومحذوفاً . . .

قوغوشلر ، رقم ١٠٩٦/٤٠ (كتبت سنة ٧٠٧ هـ من ٢٤٩ ب الى ٢٥٦ آ) .

ومخطوطات (قوغوشلر) جزء من مكتبة طوبقبوسراي ، كما أشار الى ذلك الاستاذ فؤاد سزكين ، وسماها (كوغشلار)(٤) . والمكتبة المذكورة في استانبول بتركيا .

وقد حزت نسخة مصورة من مخطوطة الكتاب ، وهي مكتوبة بخط مقروء في الغالب ، وان كان غير منقوط في أكثر الأحيان ، وبعض الكلمات فيه مضبوطة بالشكل ، وقد أضرت بالنسخة آثار رطوبة أو آثار دبيب حشرة الأرضة في المخطوطة .

ومخطوطة الكتاب جزء من مجموع ضخم ، وهي تبدأ بالورقة (٢٤٩ ظ) ولا صفحة للعنوان فيها ، وتنتهي بالورقة (٢٥٦ و) ، فيكون مجموع صفحاتها أربع عشرة صفحة تقريباً ، لأن نص الكتاب ينتهي عند منتصف الصفحة الأخيرة .

٢ ـ نسبة الكتاب الى الزجاجي :

تبدأ مخطوطة الكتاب بعد البسملة بـ « قال الشيخ أبو القاسم عبدالرحمن بن اسحاق الزجاجي النحوي . . . » . وقد تكررت عبارة « قال أبو القاسم » خمس مرات في الكتاب ، وهي كنية الزجاجي . وقد حاولت تتبع نصوص كتاب الخط في أعمال الذين جاءوا بعده ، ولكني لم أوفق الى العثور على شيء منها ، ووجدت السيوطي ينقل عن الزجاجي في همع الهوامع ، لكنه ينقل عن باب الهجاء من كتاب الجمل للزجاجي على ما يظهر(٥) .

وما جاء في صدر مخطوطة الكتاب ، مع تردد كنية المؤلف في أثنائه ، كاف في إثبات صحة نسبة الكتاب الى الزجاجي ، ونضيف الى ذلك أن العبارة التي قالها الزجاجي في الجمل في باب الأفعال المهموزة وهي قوله : « وقد ذكرت علتها في كتاب

والكتاب يعرض لقواعد الاملاء العربي في عصر مؤلفه ، وكثير من تلك القواعد استقر على ما ذكره المؤلف وغيره من العلماء المتقدمين ، لكن بعض تلك القواعد قد تطور عبر القرون ، فحاولت أن اشير الى ذلك في الهوامش ، مستنداً الى كتاب عبدالسلام هارون ـ رحمه الله ـ خاصة ، وهي مواضع قليلة . وقد حاولت الاّ أُطيل في الهوامش ، وانما كان هدفي دائماً توضيح وتصحيح نص الكتاب ، والله تعالى أعلم بالصواب ، واليه المرجع والمآب

هوامش المقدمة

(١) تنظر ترجمته عند : الزبيدي : طبقات النحويين واللغويين ، تح : محمد ابي الفضل ابراهيم ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٣م / ١١٩ . وابن الانباري : نزهة الالباء في طبقات الادباء ، تح د. ابراهيم السامرائي ط ٣ ، مكتبة المنار ، الزرقاء ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م / ٢٢٧ ، والقفطي : إنباه الرواة على انباه النحاة تحقيق محمد ابي الفضل ابراهيم ، دار الكتب المصرية ، ١٩٥٠ م ، ٢/١٦٠ . والسيوطي : بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، تح : محمد ابي الفضل ابراهيم ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ٢/٧٧ . وعمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، المكتبة العربية بدمشق ١٩٥٧م ، ٥/١٢٤ . وخير الدين الزركلي : الاعلام ط ٥ ، دار العلم للملايين ، ١٩٨٠م ، ٣/٢٩٩ . و د. مازن المبارك : الزجاجي حياته وآثاره ومذهبه النحوي من خلال كتابه الايضاح ، ط ١ ، دمشق ، ١٩٦٠م . و د. عبدالحسين المبارك : الزجاجي ومذهبه في النحو اللغة ، مطبعة جامعة البصرة ، ١٩٨٢ . (٢) ينظر : بروكلمان : تاريخ الادب العربي ، ترجمة د. عبدالحليم النجار ، ط ٤ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٧م ، ٢/١٧٣ . ومازن المبارك : الزجاجي ص ٢٣ ـ ٤٠ . وعبدالحسين المبارك : الزجاجي ص ٤٠ ـ ٨٠ . (٣) د. رمضان ششن : نوادر المخطوطات العربية في تركيا ، مج ٢ ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ ، ٢/٥٠ . (٤) فؤاد سزكين : تاريخ التراث العربي ، مج ١ ، ترجمة د. فهمي ابي الفضل ، القاهرة ، ١٩٧١م ، ١/٤٥ . (٥) ينظر : السيوطي : همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربية ، صححه محمد بدر الدين النعساني ، دار المعرفة ، بيروت ، ٢/٢٤٣ ، والزجاجي : كتاب الجمل في النحو ، تح : د. علي توفيق الحمد ، بيروت ، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤ م / ٢٧١ . (٦) الجمل ص ٢٩٨ . (٧) منهم : ابن أبي شنب في مقدمة تحقيقه لكتاب الجمل ص ٩ ، وبروكلمان في تاريخ الأدب العربي ٢/١٧٦ ، ومازن المبارك في كتابه عن الزجاجي ص ٣٨ . (٨) منهم عبدالحسين المبارك في كتابه عن الزجاجي ص ٨٠ ، وعلي توفيق الحمد المحقق الثاني لكتاب الجمل في مقدمته ص ٢٢ هامش (١) . (٩) ياقوت : معجم الادباء ، القاهرة ١٨/٢٠٠ ، والسيوطي : بغية الوعاة ١/١١٠ . (١٠) ينظر : ابن النديم : الفهرست ، تح : رضا تجدد ، طهران ، ١٩٧١م ، ص ٦٥ . وياقوت : معجم الادباء ١٧/١٣٩ .

[كتاب الخط ـ للزجاجي]

بسم الله الرحمن الرحيم

/ ٢٤٩ ظ / صلّى اللهُ على محمدٍ سيدِ المرسلينَ وعلى آلِ محمدٍ وصَحْبِهِ وسَلَّمَ

(رَبِّ زِدْنِي عِلْماً)[1]

قال الشيخ أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحاقَ الزجاجيُّ النحويُّ ، رَحِمَهُ اللهُ تعالى :

نذكر ، بعون الله وتوفيقه ، في هذا الكتاب شرحَ ما وقع عليه الخطُّ مستقصىً ومعلوقاً ، وما كُتِبَ على اللفظ ، وما غُيِّرَ بزيادةٍ أو حذفٍ ، وحُكْمَ ذوات الياء والواو ، وأحكامَ الهمزة ، وحكمَ المقصور والممدود في الخط ، والتاريخَ والعددَ[2] ، موجزاً على غاية الإيجاز ، لِيَقْرُبَ تَحَفُّظُهُ على مَن أراده ، وبالله التوفيق .

الهجاءُ على ضربين : ضَرْبٌ مُصْطَلَحٌ عليه ، وضَرْبٌ يُدْرَكُ بالقياس . فالمصطلحُ عليه ينقسم قسمين : منه زائدٌ في الكِتَاب لا أصل له فَرْقاً بين شيئين ، ومنه ما نقص اختصاراً[3] وإيجازاً .

فالمزيدُ نَحْوُ زيادتهم الواوَ في (عَمْرو) في حال الرفع فرقاً بينه وبين (عُمَرَ) ، فإذا صاروا الى النصب

المجاء»[٢] . تؤكد نسبة كتاب الخط اليه ، حيث عقد فيه باباً طويلاً ذكر فيه أكثر من خمسين فعلاً منها ، وان كان ذلك يحتاج الى إثبات أن كتاب الخط هو عينه كتاب الهجاء المذكور في الجمل .

٣ ـ عنوان الكتاب :

سبقت الاشارة الى قول الزجاجي في كتابه الجمل : « وقد ذكرت عامتها في كتاب الهجاء » . ولم يشر أحد من المتقدمين ممن ترجم للزجاجي الى انه ألف كتاباً في الهجاء ، وقد اعتمد عدد من المحدثين على ما ورد في كتاب الجمل في ذكر كتاب الهجاء بين مؤلفاته[٣] . وأنكر عدد آخر منهم أن يكون الزجاجي يشير في قوله في الجمل الى كتاب ، وحمله على أنه كان يقصد أحد أبواب الهجاء في كتاب الجمل[٤] . وفات هؤلاء أن كتاب الجمل خال من أي باب آخر عن الأفعال المهموزة سوى الباب الذي ورد فيه قوله السابق .

ويترجح لدي أن كتاب الهجاء الذي أشار اليه الزجاجي في الجمل هو كتاب الخط الذي نكتب له هذه المقدمة ، على نحو ما وضحت في الفقرة السابقة عن تحقيق نسبته الى الزجاجي .

وتبقى قضية واحدة تعترض ما نذهب اليه ، وهي عنوان الكتاب ، ويمكن تفسير اختلاف اسم الكتاب كما ورد في الجمل عما ورد في مخطوطة الكتاب باحتمالين : الأول تغيير النساخ لاسم الكتاب في المخطوطة ، والثاني أن كلمة الهجاء كانت تستخدم في وقت الزجاجي مرادفة لكلمة الخط ، ويحتمل الأمر عندئذ أن يكون عنوان الكتاب هو (كتاب الخط) وأن الزجاجي حين ذكر الكتاب في الجمل سماه بالكلمة المرادفة لعنوانه الأصلي ، وهي (الهجاء) .

ويترجح لدي الاحتمال الثاني ، وذلك لتحققه في حالات اخرى مماثلة ، كما حصل لكتاب ابن السراج شيخ المؤلف ، فقد ذكرت له كتب التراجم (كتاب الهجاء)[٥] ، وقد طبع على نسخة مخطوطة تحمل عنوان (كتاب الخط) . ويمكن أن نضرب أمثلة اخرى تؤكد ذلك[٦] .

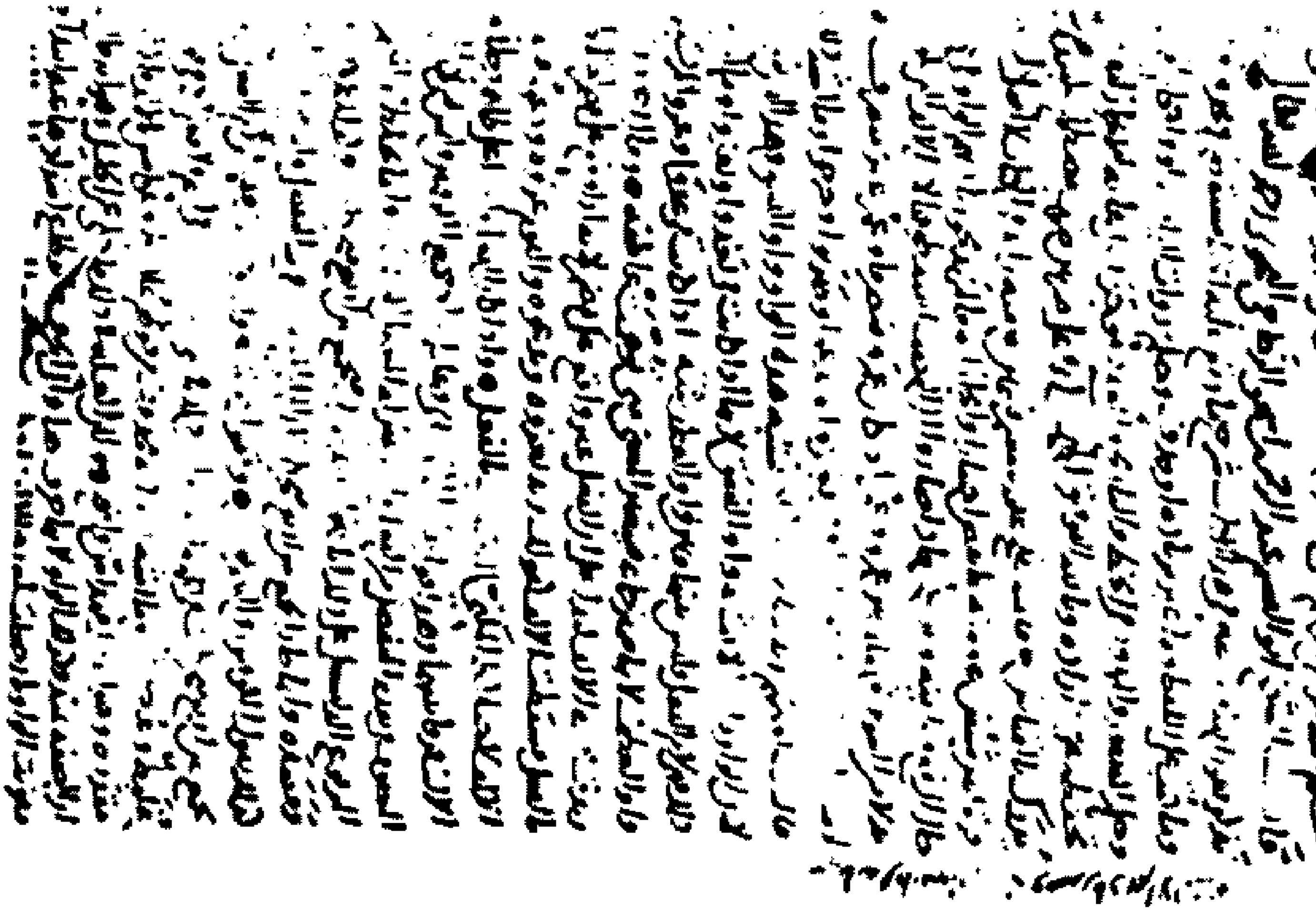
وقد أبقيت عنوان الكتاب كما ورد في المخطوطة لسببين : الأول أن المخطوطة هي المستند الأساسي في إخراج نص الكتاب ، فلا ينبغي تجاوز ما ورد فيها ما دام له وجه في الصحة ، والثاني أن كلمة الهجاء في عصرنا قد غلبت دلالتها الادبية في الاستعمال على دلالتها على الكتابة والخط ، فآثرت ما هو أوضح مع موافقته لما ورد في المخطوطة .

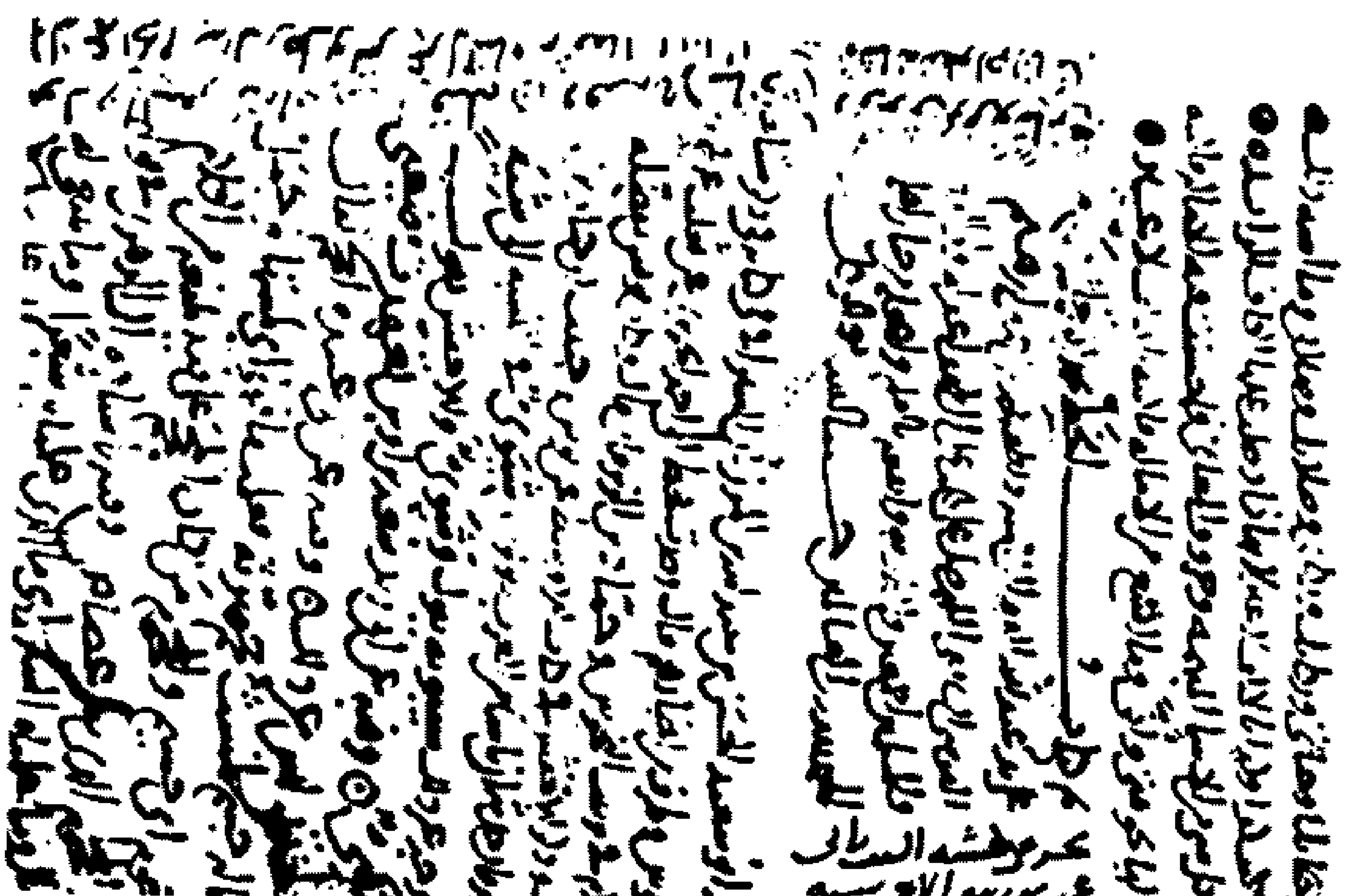
٤ ـ تحقيق النص . .

إن إخراج كتاب قديم من نسخة مخطوطة واحدة أمر يظل في كثير من الأحيان يفتقر الى ما يوضح عدد من المواضع في النص ، لا سيما اذا كانت المخطوطة غير واضحة تماماً أو فيها سقط أو تصحيف ، ومخطوطة (كتاب الخط) دقيقة بيِّنة في الغالب لكنها لا تخلو من غموض أو سقط أو تصحيف أحياناً ، وقد بذلت جهدي في اصلاح ذلك من خلال كتب الخط العربي (أعني الإملاء) القديمة ، وكذلك استفدت من أبواب الهجاء التي جاءت في كتاب الجمل للزجاجي نفسه ، فالعبارات والأمثلة تتفق أحياناً بين النصين ، لكن كتاب الخط ليس تكراراً لما جاء في كتاب الجمل ، بل يمكن القول إن ما ورد في كتاب الجمل هو تلخيص لكتاب الخط لا سيما ان كتاب الخط مؤلف قبل الجمل بدليل قول المؤلف في الجمل عن الأفعال المهموزة : « وقد ذكرت عامتها في كتاب الهجاء » .

وهناك قضية يثيرها قول المؤلف في مقدمة كتاب الخط : « نذكر بعون الله وتوفيقه في هذا الكتاب شرح ما وقع عليه الخط . . . وحكم المقصور والممدود في الخط والتاريخ والعدد ، موجزاً . . . » ، فلم يرد في المخطوطة ذكر لموضوع (التاريخ والعدد) ، فإما أن يكون المؤلف ذكرهما في المقدمة ثم سها عنهما ، وإما أن تكون النسخة المخطوطة التي اعتمدت عليها في تحقيق الكتاب ناقصة ، وان كانت مختومة بهذه العبارة (تم كتاب الخط) !

وقد حرصت في تحقيق الكتاب أن أوثق النصوص بالاشارة الى مواضع ذكرها في كتب الاملاء العربي القديمة ، مثل كتاب أدب الكاتب لابن قتيبة والخط لابن السراج وكتاب الكتّاب لابن درستويه وغيرها ، وكذلك خرجت الشواهد من آيات كريمة أو شعر .





أسقطوها ، لأن الألف التي تكون بدلاً من التنوين فصلت بين (عَمْرٍو) و (عُمَرَ) ، إذ كان (عَمْرٌو) منصرفاً ، و (عُمَرُ) غير منصرف[1] .

ومنه زيادتهم الألف في [(مائة) فرقاً بينها وبين (مِنْهُ)][2] .

ومنه زيادتهم الألف][3] بعد الواو في (يغزوا ، ويدعوا ، وضربوا ، وخرجوا) وما أشبه ذلك .

قال بعضهم[4] : زِيدَتِ الألفُ لِئَلاّ تُشْبِهَ هذه الواوُ واوَ النَّسَقِ . وهذا ليس بشيءٍ ، لأن الواو ها هنا لا تُشْبِهُ واوَ النسق ، لأنها إذا كانت في (يعدوا ، ويغزوا) وما أشبه ذلك فهي لام الفعل ، فليس بينها وبين واو العطف شَبَهٌ ، [و][5] إذا كانت في (عَدَوْا ، وغَزَوْا) لم تُشْبِهْ واوَ العطف ، لأنها ضميرُ جماعةٍ ، فيتغير المعنى متى تُوُهِّمَتْ عاطفةً .

وقال آخرون : زيدت هذه الألفُ لِتَدُلَّ على أن الفعل غيرُ واقع على مضمر ، لأنه اذا وقع على مضمر اختلط بالفعل فسقطتِ الألف ، كقولك : زيدٌ يغزوه ويدعوه ، والقوم غَزَوْهُ ودَعَوْهُ ، فسقطت الألف لاختلاط المَكْنِيِّ المنصوب بالفعل . واذا كان الفعل واقعاً على ظاهر دخلته الألف فرقاً بينهما .

وهذا قولٌ يُنْسَبُ الى الكسائي[6] ، وعليه اعتماد جميع الكوفيين ، وليس بشيء ، لأن المَكْنِيَّ المنصوب في تقدير المنفصل من الفعل ، وليس بمنزلة المتصل المختلط به ، وانما يختلط به المضمر المرفوع ، والدليل على ذلك أنك تقول : زيدٌ ضَرَبَكَ ، فتجمع بين أربع متحركات ، وكذلك : عمرٌو ضَرَبَه وقَصَدَه ، وانما جاز الجمع بين أربع متحركات لأن المكنيَّ المنصوبَ في نِيَّةِ المنفصل ، وليس بمختلط مع الكلمة ، كذلك يقول الكوفيون والبصريون .

وتقول : ضَرَبْتُ ، وقُلْتُ ، وخَرَجْتُ ، فتُسَكِّنُ لام الفعل لِئَلاّ تجمعَ بين أربع متحركات في كلمة واحدة ، وليس ذلك في شيء من كلام العرب في أسم ولا فعل إلا في قولهم : عُلَبِطٌ[7] ، وعُكَبِشٌ[8] ، وما أشبه ذلك ، لأنه محذوف من قولهم : عُلابِط ، وعُكَابِش بالألف ، فالألف مقدَّرة ، وهو الأصل ، فهذا بَيِّنٌ واضح .

ولكن العلة في ذلك ما حُكِيَ عن الخليل[9] ، وهو أنه قال : ان الضمة[10] تمتدُّ ، وكذلك الواو ، لأنها حرفٌ هاوٍ الى الجوف[11] ، وانقطاع امتدادها عند ابتداءِ [الهمزة][12] ، فَقُوِّيَتِ الواوُ بأن جُعِلَت بعدها الألف ، إذ كانت تخرج من مخرج الهمزة ، وقد تُكتب الهمزةُ ألفاً . / ٢٥٠و / .

وكان بعض الكتاب لا يزيد الألف بعد (غَزَوْا ، ودَعَوْا ، ومَشَوْا) وما أشبه ذلك ، ولا بعد المجزوم والمنصوب في قولك : القوم لن يغزوا ، ولن يدعوا ، ولم يدعوا ، ولم يغزوا .

والاختيار إثبات الألف في هذه المواضع كلها[13] ، وان كانت العلة أوجبت ذلك في بعض المواضع ، لئلا يختلف الباب ، وله نظائر في العربية ، نحو حذفهم الواو من (يَعِدُ ، ويَزِنُ ، ويَثِبُ) وما أشبه ذلك ، لوقوعها بين ياء وكسرة ، ثم قالوا : نَعِدُ[14] وأَعِدُ وتَعِدُ ، فجعلوا سائر المضارع محمولاً عليها ، لئلا يختلف الباب .

وكان جماعة من متقدمي الكُتّاب يكتبونه كله بغير ألف على الأصل ، نحو : يغزوا ، ويدعوا ، وغزوا ، ودعوا ، وما أشبه ذلك . والاختيار ما عليه الجماعة .

واذا كان مثل هذا في الأسماء كتبوه كلهم بغير ألف ، نحو : هذا أبو فلان ، وأخو فلان ، وبنو فلان ، وما أشبه ذلك .

ومنهم مَنْ يزيد الألف اذا كان في الجمع ، نحو قولك : بنو فلان .

قال أبو القاسم[28] : والاختيار عندي حذفها في الأسماء كلها .

ومن الزيادة زيادتهم الواو في (أُولئِكَ) فرقاً بينها وبين (إليك)[29] .

ومنها زيادة بعضهم الواو في قولك : يا أُوخَيّ ، في التصغير ، وان كان المراد به غير التصغير[30] .

قال أبو القاسم : وما أراها مستحسنة ، لأن الضمة[31] تُغْني عنها ، وهي عند كُتَّاب زماننا غير مستعملة .

فعلى هذا تجري الزيادة في الخط .

وأما الحذف والاختصار فنحو[32] حذفهم الألف من (إبراهيم ، وإسمعيل) وما أشبه ذلك من الأسماء الأعجمية والمعارف .

ومنه حذفهم احدى الواوين من (طاوس ، وداود)[33] .

وحذف بعضهم الألف من (الكافرين ، والمسلمات ، والصالحات)[34] ، حذفه بعضهم دون بعض ، وذلك حسن صواب ، أمّا الإثبات فعلى الأصل ، وأما الحذف فلأنه لا يلتبس بغيره ولا يُشكل .

ومنه حذفهم ألف الوصل من الخط ، وهي تُحْذَفُ في ثلاثة مواضع : تُحْذَفُ في (بسم الله الرحمٰن الرحيم) لكثرة الاستعمال ولأنه قد عُرِفَ موضعها ، ولا تحذف إلا في اسم الله تعالى وحده ، فان قُلْتَ : أَبْدأُ بأسم الله ، أثبتَّ الألف[35] . وكان الكسائي يُجيز حذف الألف من كل اسم مع سائر أسماء الله تعالى ، قياساً على اسم الله تعالى[36] .

والموضع الثاني الذي تُحْذَفُ منه أَلِفُ الوصل كقولك : هذا زيدُ بن عمرو ، ومررت بمحمدِ بن عمرو ، وهذا زيدُ بن أبي بكر[37] . والعلة في ذلك أن (الابن) لا ينفك من الاضافة ، وكان وصفاً غير مُسْتَغْنىً عنه ، فصار مع الموصوف كالشيء الواحد ، وصار كان الموصوف في الحقيقة مضاف ، والصفة مقحمة ، فحُذِفَ التنوين لذلك ، وحُذِفَت ألف الوصل من الخط لكثرة الاستعمال . ونظير ذلك قولك في النداء : يا زيدُ بن عمرو ، وان كان (ابن) بينهما . وهذا مِثْلُ قولهم : يا تَيْمَ تَيْمَ عَدِيٍّ ، كما قال جرير[38] :

يا تيمَ تيمَ عَديٍّ لا ابالَكُمُ   لا يُلْقِيَنَّكُمُ في سَوْءَةٍ عُمَرُ[39]

أقحم الثاني ، وقد أضاف الأول الى عَدِي .

ومن العرب مَن يقول : يا زيدُ بن عمرو ، فيخرجه عن القياس .

وحكى سيبويه[40] أنَّ مَنْ قال : يا زيدَ بن عمرو ، فزيد وابن كاسم واحد ، والفتحة التي في الدال فتحة بناء وليست بإعراب . وكذلك اذا قلت : جاءني زيد بن عمرو ، فكأنها بمنزلة قولهم : هذا أخوك ، ورأيت أخاك ، ومررت بأخيك ، قال : شبَّهُوهُ براء (آمْرِىءٍ) حين جعلوها تابعة[41] للهمزة ، فقالوا : رأيت آمْرأً ، ومررت / ٢٥٠ ظ / بآمْرِىءٍ ، وهذا آمْرُؤٌ[42] .

ولو أن قائلاً قال : هذا زيدُ بنُ عمرو ما كان خطئاً ، لان هذا هو الأصل ، وفي القرآن قال الله تعالى : (وقالتِ اليهودُ عُزَيْرٌ آبنُ آللهِ)[43] قُرِىء بالتنوين وترك التنوين[44] ، وأنشد سيبويه[45] :

جاريةٌ مِنْ قَيْسٍ آبنِ ثَعْلَبَه

فأما المستحسن في الخط فحذف هذه الألف في هذا الموضع الذي وصفته لك ، فاذا زال عنه كُتِبَ بالألف ،

وذلك أن يكون ابنٌ خبراً ، تقول : كان زيدٌ ابنَ عمرو ، تكتبه بألف وتُنَوِّنُ الاسمَ قبله ، وكذلك ظننتُ محمداً ابنَ عمرو . فان قلتَ : ظننت محمدَ بنَ عمروٍ شاخصاً ، لم تنوِّنِ الاسم الذي قبله وكتبته بغير ألف . وكذلك إن أضفته الى اسم غير عَلَم ٍ كتبته بالألف ، كقولك : هذا زيدٌ ابنُ أخيك ، وابنُ عمك ، وما أشبه ذلك ، تكتبه بألف .

فأما قولك : هذا محمدُ بن الأمير والوزير والخليفة والتاجر فان هذه الأسماء لشهرتها تجري مجرى العَلَم ، فتكتبُ ابن معها بغير ألف ، لأنها تجري مجرى الاسم العَلَم ، الدليل على ذلك قول الفرزدق(٣٦) :

ما زِلْتُ أُغلِقُ أبواباً وأفتحها   حتى أتيتُ أبا عَمْرِو بنَ عَمّارِ(٣٧)

فحذفُه التنوين يدل على ما ذكرناه .

وبعض كُتّاب زماننا يرى الكنية مخالفة للاسم ، فيثبت الألف معها ، فيكتب هذا زيدُ بن أبي بكر ، ومحمدُ بن أبي جعفر ، وما أشبه ذلك ، بالألف(٣٨) . والوجه حذفها على ما ذكرت .

وكل موضع حَسُنَ إثبات الألف فيه فنَوِّنِ الاسمَ الذي قبله على كل حال ، كقولك : خرج زيدٌ ومحمدٌ ابنا بكر ، ومررت بمحمدٍ وبكرٍ ابني محمد .

واذا لم يكن ابن نعتاً جارياً على منعوت كُتِبَ بالألف أيضاً ، كقولك : قال ابن زيد كذا ، وخرج ابن فلان ، وكذلك ما أشبهها .

فأما ابنة ففيها لغتان ، يقال : بنتٌ وابنة ، أما بنت فلا كلام فيها [لأنها](٣٩) تجري مجرى اسم لا ألف في أوله ، وأما ابنة فحكمها حكم ابن ، وقد مضى شرحه .

والموضع الثالث الذي تحذف فيه ألف الوصل من الخط(٤٠)هو اذا جاء لام الجر مع لام التعريف ، كقولك : القوم والغلام والرجل ، ثم تقول : هذا للقوم وللغلام وللرجل ، فتحذف ألف الوصل مع اللام خاصة ، ولا تحذفها مع غيرها ، وانما حذفت مع اللام كراهية اجتماع ثلاث صور متشابهة(٤١) .

فهذه جملة ما كتب في الهجاء اصطلاحاً يدلك على نظائره . وأما ما يُدَل(٤٢) قياساً فهو ذوات الواو والياء من الأفعال، والمقصور والممدود والمعتل من الأسماء وأحكام الهمز .

باب معرفة كِتَابِ ذوات الياء والواو من الأفعال

اعلم أنَّ كُلَّ فِعْلٍ جاوز ثلاثة أحرف من هذا النوع فكِتَابُهُ بالياء ، من أي جنس كان ، من ذوات الياء أو من ذوات الواو ، إلا أن يكون مهموزاً وقبل آخره ياء(٤٣) . فذوات الواو نحو اغزى يُغْزَى وأعطى يُعْطَى وأعلى واستدنى واستغزى وتغازى ، وما أشبه ذلك ، قَلَّتْ حروفُهُ أو كَثُرَتْ ، تكتبُه كلَّه بالياء بعد أن يجاوز ثلاثة أحرف ، وتُثَنِّيه بالياء كقولك : الزيدان تعاطيا وتغازيا وتعاليا واستدنيا ، وكذلك ما أشبهه . ومن ذوات الياء نحو يخشى ويسعى وما أشبه ذلك .

وأما المهموز فانه يكتب بالألف(٤٤) ، قَلَّتْ حروفُه او كَثُرَتْ ، نحو أنبأ واستنبأ واخطأ واستخطأ واستبرأ وطاطا واستقرأ وتقارأ ، وما أشبه ذلك .

فان انكسر ما قبل آخره / ٢٥١ و / فلا بأس بِكِتَابهِ من أي جنس كان بالياء ، مهموزاً كان أو غير مهموز ، قَلَّتْ حروفُه أو كَثُرَت . فالمهموز قولك : يُقْرِئهُ ويُخْطِئهُ ويستبرِئهُ الجارية وقُرِئَ الكتاب ، وما أشبه ذلك . وغير

المهموز قولك : يَستهزي ويُقْري ويقضي ويَمشي ويَرمي وغُزي ودُعِيَ ، وما أشبه ذلك .

وأنت تُفَرِّقُ بين المهموز وما ليس بمهموز ، لأن المهموز لا يُحْذَفُ آخره في الجزم ، وما ليس بمهموز يُحْذَفُ آخره للجزم ، نحو قولك : لم يمشِ زيد ، ولم يخشَ ، ولم يَسْتَذِنِ(١) ، بحذف آخره للجزم(٢) . وتقول في المهموز : لم يُخْطِئْ زيد ، ولم يَستقرِئْ ، ولم يَجِئْ .

ومِلاكُ هذا الباب حِفْظُ المهموز ، لأنه لا يلحق إلا سماعاً ، وأنا أذكر منه في هذا الكتاب في باب مفرد ما يكثر استعماله وتردادُه في الكتب والمحاورات ، إن شاء الله تعالى .

وأما ما كان قبل آخره ياءٌ فانه يُكْتَبُ بالألف كراهية اجتماع حرفين على صورة واحدة(٣) ، نحو قولك : تَعْيَا بها(٤) هذه ، وتحيا حياةً طيبةً ، وكذلك أَسْتَحْيَا وتحايا ، ومثله من الأسماء الدنيا والعليا والخطايا والزوايا والرَّوَايا والمَرَايا ، وما أشبه ذلك ، يُكْتَبُ كلُّه بالألف ، وكذا حكم الأفعال التي على أكثر من ثلاثة أحرف ، بالغةً ما بلغت حروفها(٥) .

فأما الثلاثية من الأفعال فكل فعل كان من ذوات الواو فاكتبه بالألف لا غير ، نحو غزا ودعا ولَهَا وهجا ، وما أشبه ذلك ، وتعرفه بأن تَرُدَّه الى نفسك ، نحو قولك : دَعَوْتُ ولَهَوْتُ وغَزَوْتُ وهَجَوْتُ ، ونحو قولك : الزيدان دَعَوَا وغَزَوَا ولَهَوَا ، وما أشبه ذلك .

وكل فعل من ذوات الياء فاكتبه بالياء ، وهو المختار ، وكِتَابَتُهُ بالألف ليس بخطأ ، وانما الخطأ الذي لا وجه له أن تَكْتُبَ ذوات الواو بالياء نحو غزا ودعا ولها . وتستدل عليه أيضاً برده الى نفسك والى التثنية والجمع ، نحو قولك : قَضَيْتُ وقَضَيَا ، وسَعَيْتُ وسَعَيَا ، واُقضي ، والزيدان قَضَيَا وسَعَيَا ، وما أشبه ذلك ، فبمثل هذا تعرف ذوات الياء من ذوات الواو(٦) .

واذا أشكل عليك فلم تعرف الفعل أَهُوَ من ذوات الواو أو من ذوات الياء فاكتبه بالألف ، لأن كتابه بالألف صواب(٧) ، وانما الخطأ ما ذكرت لك ، وهو كَتْبُ ذوات الواو بالياء . وقرأت بخط أبي العباس(٨) ، رحمه الله ، شيئاً كثيراً كتب(٩) ذوات الياء بالألف ، وإن كان الاختيار ما أخبرتك به .

باب معرفة المقصور والممدود من الأسماء

اعلم أن المقصور هو كل اسم وقعت في آخره ألف ، وهي تكون على أربعة أضرب : تكون منقلبة من ياء نحو فَتًى ورَحًى ، وتكون منقلبة من واو نحو عصاً ورجاً(١٠) ، وتكون زائدة للإلحاق نحو أَرْطًى ومِعْزًى(١١) ، وتكون للتأنيث نحو حُبْلَى وسَكْرَى وما أشبه ذلك . وحكم هذه الأربعة أضرب حكم واحد في أن الإعراب لا يدخلها ، ثم يدخل التنوين ثلاثة أضرب ، وهي ما كانت ألفه منقلبة من ياء أو واو وكانت للإلحاق . / ٢٥١ ظ / فاذا دخل التنوين عليه سقطت الألف من اللفظ لاجتماع الساكنين وثبت التنوين ، لأنه [علم](١٢) سُمٌ للانصراف . وأما ما كانت ألفه للتأنيث ولا يدخل عليه التنوين فنحو غَضْبَى(١٣) وسَلْوَى ، وما أشبه ذلك .

وانما سُمِّيَ هذا الجنس من الكلام مقصوراً لأنه قُصِرَ عن الإعراب ، أي مُنِعَ منه(١٤) ، كما تقول : قَصَرْتُ فلاناً عن حاجته ، وقَصَرَ عن كذا وكذا . ولم يُسَمَّ غيره من الأسماء المبنيات الممنوعات من الإعراب مقصوراً نحو أينَ وكيفَ وأمسِ وحيثُ ومَنْ وكَمْ وما أشبه ذلك لأنها غير مستحقة للإعراب ، والمقصور لم تدخل عليه علة توجب له

[الامتناع][(٦)] منه إلّا ثِقَلُ اللفظ به وتَعَذُّره ، وذلك لأن الأسماء المبنية دخولُ الإعراب والحركات عليها في اللفظ غير سائغ ، لأنها غير مستحقة للإعراب ، وهذا فرقُ ما بينهما .

وقد سَمَّاه بعض العلماء منقوصاً[(٧)] ، لأنه إذا دخله التنوين سقطت لامه ، فنقص ولم يدخله الإعراب وهو منقوص .

فإن قال قائلٌ : فهلّا سُمِّيَ مثل قاضٍ ورامٍ وغازٍ وداعٍ وما أشبه ذلك منقوصاً لأن اللام منه سقطت لاجتماعها مع التنوين وسكونها[(٨)] ؟ فالجواب في ذلك أن مثل قاضٍ غازٍ قد يَتِمُّ في حال النصب في قولك : رأيتُ قاضياً وغازياً وما أشبه ذلك . والمقصور ليس بمثل هذه الحال ، وهو منقوص أبداً اذا قارنه التنوين ، فهذا فرقٌ بينهما ، وهو واضح بَيِّنٌ .

وقال بعض العلماء : انما سُمِّيَ المقصور مقصوراً لأنه أقصر من الممدود المعرب[(٩)] ، فرقاً بينهما . وكلٌّ قد ذهبَ مذهباً .

وكل اسم مقصور جاوز ثلاثة أحرف فاكتبه بالياء [بالغاً][(١٠)] ما بلغت حروفه ، إلا أن يكون قبل آخره ياءٌ ، نحو مَلْهى ومَغْزىً ومُدَّعىً ومُسْتَقْصىً وحُبلى وسَلْوى وحُبَارى وما أشبه ذلك .

وكل ما كان على ثلاثة أحرف فأكتبْ ذوات الواو منه بالألف لا غير ، واكتب ذوات الياء منه بالياء ، وكتابها بالألف جائز . فذوات الواو نحو عَصاً ومَناً ورَجاً[(١١)] ، وذوات الياء نحو رَحىً وفتىً وما أشبه ذلك .

وتعرف ذوات الياء من ذوات الواو بالتثنية والجمع والتأنيث والاشتقاق .

فاذا أضَفْتَ المقصور الى مَكْنِيٍّ[(١٢)] كتبته كلَّه بالألف ، نحو فتاك وفتاه ورحاك ورحاه وعصاك وعصاه ، وانما كانت تكتب بالياء حيث كانت طرفاً في موضع تلحقها فيه العلة ، فلما اتصل المقصور بالمكني صارت لامه وسطاً فقَوِيَتْ ولم تنقلبْ فكُتِبَتْ على لفظها[(١٣)] .

وأما أهل الكوفة فيكتبون ما كان من هذا الجنس من المقصور ما كان من ذوات الثلاثة اذا كان مضموم الأول مكسوره أو في أوله أو في وسطه واو بالياء نحو رِضىً وكُسىً ورُشىً ولُمىً ، في جمع كُسوة ورُشوة ولُموة[(١٤)] ، ولا يغيرون أصله . وأهل البصرة يردونه الى أصله كما ذكرت لك ، فيكتبون الرضا وما أشبهه بالألف لأنه من الرضوان[(١٥)] .

وأما ما كان قبل آخره ياء فانه يكتب بالألف ، نحو زَوايا وخَطايا وما أشبه ذلك[(١٦)] .

وأما الممدود فهو كل اسم وقعت في آخره همزة بعد ألف[(١٧)] ، وهو على خمسة[(١٨)] أضرب : ضرب تكون همزته منقلبة من ياء أو واو ، وتكون زائدة للالحاق ، وتكون أصلية ، وتكون للتأنيث .

فأما المنقلبة من ياء فنحو قولك سِقاء وشِفاء ، لأن سِقاء فِعَال من قولك : سَقَيْتُ ، فالياء لام الفعل ، وتلحقها ألف فِعال الزائدة فتصير سقاي ، فتقع الياء بعد الألف / ٢٥٢ و / طرفاً ، وحكم الياء إذا وقعت طرفاً متحركة وقبلها حركة[(١٩)] أن تقلب ألفاً ، فلما وقعت متحركة بعد ألف كان القلب لها ألزم[(٢٠)] ، لأن الفتحة من الألف ، فقلبت ألفاً ، فاجتمع ساكنان وهما الألفان ، فلم يمكن حذف احداهما لئلا يصير الممدود مقصوراً ولم يمكن أيضاً تحريك إحداهما لأن الألف ساكنة لا تتحرك ، فقلبت الثانية همزة لتقع بها الحركات .

وكذلك شِفَاءٌ فِعَالٌ من شَفَيْتُ . وهذه علة كل ممدود من ذوات الياء .

وأما ذوات الواو فنحو قولك كِساء وعَطاء ، والأصل كِساوٌ ، وقعت الواو طرفاً بعد ألف فلزمها من الاعتلال مثل ما فسرت لك في باب الياء .

وأما الهمزة التي للإلحاق فهي همزة عِلْبَاءٍ(٢٠) وحِرْبَاء وقُوباء(٢١) في لغة مَنْ سكن [. . .](٢٢) تقدير هذه الهمزة أيضاً إذا أردت تصريف الفعل أن يكون بمنزلة مَن قلب الياء لأنه لو صُرِّفَ منها لقيل : عَلْبَيْتُ(٢٣) .

وأما همزة التأنيث نحو همزة حمراء وبيضاء وصفراء . والهمزة الأصلية نحو همزة قُرَّاءٍ وتَنَّاءٍ(٢٤) ، لأنه من قرأ الكتاب وتَنَأ بالمكان اذا أقام به ، ومثل ذلك همزة الأخطاء والإقراء . فحكم الممدود كله اذا كان منفرداً أن يكتب بالألف من اي جنس كان [وبأي حركة تحرك كقولك : هذا](٢٥) سقاءٌ وكساءٌ وعلباءٌ ومَدَّاءٌ ، ورأيت كساءً وعلباءً ، وكذلك هذه حمراءُ ومررت بحمراءَ وبيضاءَ ، يكتب كله بألف واحدة . والعلة في ذلك أن الهمزة اذا كانت آخراً وقبلها ساكن لم تثبت لها صورة في الخط ، مثل قولك : الجُزْءُ والخَبْءُ ، كتبت الألف التي قبلها ، وهذا قياس مطرد .

فاذا صِرْتَ الى حال النصب فان حال المنصوب من الممدود أن يُكْتَبَ بثلاث ألفات : إحداهن الألف التي ذكرناها وهي المزيدة قبل الهمزة ، والثانية الهمزة لأنها قد صارت وسطاً ، لأن بعدها الألف المبدلة من التنوين في الوقف ، وكان الحكم أن يكتب رأيت كساءا وقبضت عطاءا(٢٦) بثلاث ألفات ، ولكن الكُتَّاب كرهوا اجتماع ثلاث صور ، فمنهم من يكتب بألفين ويقول : لا أحذف أكثر من حرف واحد ، لأن ذلك إخلال مفرط ، أعني حذف حرفين من كلمة واحدة . ويكْرَهُ أن يُجْمَعَ بين صورتين(٢٧) .

فاذا أضفتَ الممدود الى مكنيٍّ كُتِبَ المرفوع بواو بعد ألف ، والمجرور بياء بعد ألف ، كقولك : هذا عطاؤك وكساؤك ، ومثل قوله تعالى : (هذا عطاؤنا)(٢٨) تكتب بواو .

وكان حكم المنصوب فيه أن يكتب بألفين : أحدهما الأولى التي مضى شرحها ، والأخرى التي تكون بدلاً من الهمزة ، كما كان حكم المجرور بالياء والمرفوع بالواو ، وكان سبيلك أن تكتب رأيتُ كساءك(٢٩) بألفين ، ولكن الكُتَّاب استثقلوا ذلك فيه منفرداً غير مضاف ، فحملوا المضاف عليه ، ورأوا الفرق بين المنصوب والمجرور والمرفوع قد وقع باختلاف الحروف المنقلبة من الهمزة .

والعلة في كَتْبِهِ المرفوع منه عند الاضافة الى مكني بالواو والمجرور بالياء أن الهمزة لّما اتصل بها مكنيٌّ صارت كأنها في وسط الكلمة ، وكُتِبَتْ على حركتها كما كُتِبَ هذا جزؤك ، وبجزئك(٣٠) ، وهذا يُحْكَمُ في باب الهمزة إن شاء الله .

واذا ثَنَّيْتَ وجمعتَ الممدود كان المؤنث فيه بواو ، كقولك : حمراوان وحمراوات وبيضاوان وبيضاوات ، وكان باقي ذلك كله مهموزاً يكتب بالفين في التثنية ، كقولك : كساءان ورداءان(٣١) في الرفع ، وفي / ٢٥٢ ظ / النصب والجر بالياء ، وقد أجاز بعضهم كساثان وعطاثان ، والمختار ما ذكرت لك(٣٢) .

وأما ذوات الياء والواو من الأسماء فهي التي لحقها النقصان ، نحو قاضٍ وغازٍ ومُعْطٍ ومُشْتَرٍ فانه يكتب بغير ياء في حال الرفع [والخفض](٣٣) باجماع من النحويين كلهم إلا المازني(٣٤) فانه كان يرى كَتْبَهُ بالياء .

قال النحويون(…) : كان أصل قاضٍ وغازٍ قاضيٌ وغازيٌ فاستثقلوا الضمة في الياء المكسور ما قبلها فأُسكنت ، فاجتمعت هي والتنوين ، وهما ساكنان ، فحذفت الياء لالتقاء الساكنين ، لأن التنوين عَلَمُ الانصراف ، فكتبوه بغير ياء للعلة التي ذكرتها ، وهذه علة جميع هذا الباب .

ومنه جوارٍ وغواشٍ وسوارٍ [. . .](…) تُكْتَبُ ذلك كله بغير ياء في حال الرفع والجر ، فاذا صرتَ الى النصب صار حكمه حكم سائر الأسماء الصحيحة ، كقولك : رأيت قاضياً ورامياً وغازياً ، ورأيت جواريَ وسواريَ ، تكتب المنصوب منه بغير ألف بعد الياء ، وغير المنصوب بلا ياء(…) .

فاذا أضفته كتبته كله بالياء ، لا يجوز غير ذلك ، كقولك : هذا قاضي زيد ورامي القوم ، وجواري [. . .](…) وسواري المجد .

ولو أدخلت الألف واللام كُتِبَتْ بالياء أيضاً ، كقولك : هذا القاضي والداعي ، وهؤلاء الجواري والغواشي ، وما أشبه ذلك ، إلا في لغة قوم من العرب يجتزئون بالكسر من الياء ، يقولون : هذا القاضِ والداعِ ، وهؤلاء الجوارِ(…) .

فأما المازني فانه كان يرى أن يُكْتَبَ مثل قاضٍ ورامٍ هذا الباب كله بالياء ، وحجته في ذلك أن الياء إنما تُحْذَفُ من هذا الجنس من الكلام لأنها تَسْكُنُ ويلحقها التنوين ، فيجتمع ساكنان ، فتُحْذَفُ الياء لالتقاء الساكنين ، والمجاء مَبْنِيٌّ على الوقف . قال : واذا وقفتَ سقط التنوين ، لأن التنوين لا يوقف عليه ، واذا سقط التنوين رجعتِ الياء لزوال العلة التي من أجلها سقطت ، ولذلك تقف عليه بالياء . وهذا قول جيد صحيح .

قال أبو القاسم : وهو الذي اختاره ، ولكن قد جرت عادة الكُتّاب بما أخبرتك به ، فاذا ورد عليهم مثل هذا مكتوباً بالياء أنكروه لقلة الفهم له .

وأما حروف المعاني والأسماء المبهمة فما جاز فيه الإمالة فاكتبه بالياء ، نحو قولك : بلى ومتى وأنّى وما أشبه ذلك ، وما امتنعت فيه الإمالة فاكتبه بالألف ، نحو ألا وإلا ومن ذلك كذا وكذا يُكْتَبُ بألف ولا تجوز كتابته بالياء لأنه ذا ، والكاف زائدة(…) .

باب الهمزة والحكاية(…) في الخط

اعلم أن الهمزة اذا كانت أولاً كُتِبَت ألفاً ، بأي حركة تحركت ، في اسم كانت أو فعل ، فالاسم نحو قولك : أُذُن وإبِل وأحد ، وما أشبه ذلك . والفعل نحو قولك : أنطلق زيد ، أركبْ يا عمرو ، وأنا أُكْرِمُ وأَنطلقُ وأَركبُ ، كل ذلك يكتب بالألف ، كما ترى ، وإن اختلفت حركاتها(…) .

وفي ذلك علتان : احداهما أن الهمزة حرف من حروف المعجم مبتدأةٌ(…) أ ب ت ث ، والدليل على أنها همزة إجماع الناس كلهم على أن الألف لا يُبْتَدَأ بها ، لأنها لا تكون إلا ساكنة في جميع كلام العرب ، والابتداء بها يدل على أنها همزة وليست بألف .

واذا كانت حرفاً من حروفه ، يريد(…) أنها حرف من حروف المعجم ، كان سبيل الحركات أن تتغير عليها وهي / ٢٥٣ و / صورة(…) واحدة ، كما يكون ذلك في غيرها من الحروف ، نحو الباء والتاء وما أشبه ذلك ، ألا ترى أنه ليس في الحروف حرف تُغَيِّرُ صورته في حال من الاعراب بأي حركة تحرك ، فلذلك كُتِبَت الهمزة أولاً ألفاً على قياس ما يجب فيها .

قال الفراء(١٠٠) : كان العلماء الاولون يكتبونها ألفاً في كل حال ، وإن توسطت ، يلزمون الأصل في ذلك . وقد رأيتُها في مصحف عبدالله(١٠١) مكتوبة ألفاً متوسطة ، على تغيُّر الحركات(١٠٢) .

وقال أهل النحو : إنما تُكْتَبُ الهمزةُ ألفاً إذا كانت اولاً ، بأي حركة تحركت ، لأنه [لا](١٠٣) يمكن تخفيفها(١٠٤) اذا كانت أَوَّلاً ، لأن التخفيف يُقَرِّبُ من الساكن ، وذلك نحو همزة بَيْنَ بَيْنَ ، ولا يقع الساكن أَوَّلاً ، واذا توسطت الهمزة جاز فيها التحقيق والتخفيف [...](١٠٥) ، فهذا حكم الهمزة اذا كانت أَوَّلاً(١٠٦) .

واذا كانت الهمزة آخراً وسكن ما قبلها لم تثبت لها صورة في الخط(١٠٧) ، وذلك قولك : الْجُزْء والدِفْء ، تكتب ذلك بغير همزة ، والعلة في ذلك أن الهمزة اذا كان قبلها ساكن وأردتَ تخفيفها حذفتَها وألقيتَ حركتها على الساكن الذي قبلها ، ولو خَفَّفْتَ الدِفْءَ والخَبْءَ والجُزْءَ لقلتَ : هذا جُزٌ ودِفٌ ، بحذف الهمزة ، وتلقي حركتها على ما قبلها ، فلذلك لم تثبت لها صورة في الخط ، لأنها كُتِبَتْ على التخفيف .

وان كانت آخراً وانفتح ما قبلها كُتِبَتْ أَلِفاً ، بأي حركة تحركت ، نحو قولك : الخطأ والنبأ ، تجري مجرى المتوسطة الساكنة(١٠٨) .

فاذا توسطت الهمزة فلن تخلو من أن تَسْكُنَ ويَتَحَرَّكَ ما قبلها ، أو تَتَحَرَّكَ ويَسْكُنَ ما قبلها ، ولا يجوز أن تسكن ويسكن ما قبلها ، لأنه لا يجتمع ساكنان .

فاذا تحركت وسكن ما قبلها كُتِبَتْ على حركتها ، ان كانت مفتوحة [كُتِبَت](١٠٩) ألفاً ، وان كانت مضمومة كُتِبَتْ واواً ، وان كانت مكسورة كُتِبَتْ ياءً ، وذلك نحو قولك : يَسْأَلُ ويَلْؤُمُ ويَزْئِرُ . وفي هذه الهمزة اختلاف ، فمن الكتاب مَنْ يحذفها ولا يُثْبِتُ لها صورة في الخط ، لأنه لو خففها كان سبيله أن يسقطها ، فيكتب يسل بلا ألف ، ويلم بلا واو ، والأفدة بغير ياء ، وكذلك كتبت في المصحف بغير ياء ، أعني الأفئدة(١١٠) ، فأما يَسَلُ وأَسَلْ فقد كُتِبَت بألف وبغير ألف ، والعلة في ذلك أن مَن حذفها كتبها على التخفيف ، ومَن أثبتها فعلى الأصل(١١١) .

وقال أبو العباس المبرد(١١٢) : ومن أثبت صورة الهمزة في مثل هذا الموضع فانما يُقَدِّرُ الوقوف على ما قبلها اذا كان ساكناً والابتداء بها ، فكأنها لَمّا صارت في تقدير المبتدأ بها وجب أن تُكْتَبَ صورتها(١١٣) . وليس هذا بشيء لأنه لو كان على هذا القول والتقدير لوجب أن يكتبها ألفاً ، لأنه اذا قَدَّر الابتداء بالهمزة كانت ألفاً بأي حركة تحركت ، كما ذكرتُ لك أَوَّلاً في الباب ، ولكن القول في ذلك أنْ مَنْ أثبتها على التحقيق كتبها(١١٤) على حركتها ، إذ ليس لما قبلها حركة ، ومَنْ حذفها فعلى التخفيف . ويلزم من كتب يَسْأَلُ واخواتها بغير الف أن يكتب أَرْؤُس بغير واو ، وكذلك(١١٥) نسل ويسل بغير ألف . وسائر ذلك تثبت فيه صورة الهمزة لأنه قد اسْتُعْمِلَ حتى كان(١١٦) الكتاب أو أكثرهم مجمعون على كتبها(١١٧) .

فاذا سكنت الهمزة وتحرك ما قبلها كُتِبَت على حركة ما قبلها / ٢٠٣ ظ / فان انفتح ما قبلها كُتِبَتْ ألفاً ، وان انكسر ما قبلها كُتِبَتْ ياءً ، وان انضم ما قبلها كُتِبَتْ واواً ، لا خلاف في ذلك ، نحو بِئْر وجِئْتُ وفَأْس ورَأْس وجُؤْنَة(١١٨) ، لأنك لو خَفَّفْتَ هذه الهمزة جعلتها على حركة ما قبلها(١١٩) .

واذا تحركت الهمزة وتحرك ما قبلها جرت على تسعة أوجه ، فتكتب على خمسة أوجه منها على حركتها نفسها ،

لا اختلاف في ذلك ، وهو أن تنفتح وينفتح ما قبلها ، نحو سَأَلَ وزَأَرَ وبَدَأَ ، أو تنكسر وينكسر ما قبلها نحو مُتَّكِئِين ، أو تنضم وينضم ما قبلها نحو [. . .](١١٠) ، أو تنكسر [وينضم ما قبلها ، نحو سُئِلَ ، أو تنضم](١١١) وينفتح ما قبلها نحو لَؤُمَ .

والعلةُ في ذلك انك لو خففتها في هذه الأوجه الخمسة جعلتها بينَ بينَ ، فكنت تعرف كل همزة من حركاتها ، فتجعل المضمومة بين الواو والهمزة ، وذلك أن تُضَعِّفَ صوتك فتصير بين المتحرك والساكن ، وهذه الهمزة هي التي سمّاها سيبويه بين بين(١١٢) ، ومعناها ما ذكرت لك .

ووجهان من التسعة التي ذكرتها تُكْتَبُ فيها الهمزة على حركة ما قبلها ، وذلك أن تنفتح وينكسر ما قبلها ، نحو المِئَر جمع مِئْرَة ، وهي العداوة والتضريب(١١٣) ، وأما مِيرةُ القوم(١١٤) فغير مهموز .

ومنه ما تنفتح وينضم ما قبلها نحو لُؤَم وجُؤَن(١١٥) .

والعلة في كتابتها في هذين الوجهين على حركة ما قبلها أنك لو حذفتها لزمك أن تقلبها على حركة ما قبلها وكنت تقول في تخفيف مِئَر : مِيَر ، وفي تخفيف لُؤَم : لُوَم ، لأنه لا يمكنك أن تجعلها بين بين ، لأنها مفتوحة ، وكان سبيلك أن تقربها من الألف ، والألف لا يكون ما قبلها مضموماً ولا مكسوراً ، وهذه علة واضحة لمن تدبرها .

وبقي وجهان من التسعة ، فأهل البصرة يكتبونها على حركتها ، وذلك أن تنضم وينكسر ما قبلها ، نحو قولك : يستهزئون(١١٦) ، لأنها مضمومة وما قبلها مكسور ، فتجتمع واوان ، فيحذفون أحدهما لئلا يجمعوا بين صورتين ، والمحذوفة منها هي المنقلبة من الهمزة عند أكثرهم ، لأن واو الجمع جاءت لمعنى فلا تُحْذَفُ . وعند بعضهم أن المحذوفة واو الجمع ، لأنها زائدة ، وهذا غلط ، والوجه هو القول الأول . وكان المبرد يختار كتابه بواوين ولا يحذف منها شيئاً . وأهل الكوفة يكتبون الهمزة في هذا الوجه على حركة ما قبلها ، فيكتبون يستهزئون بياء ، وتابعهم الأخفش(١١٧) على ذلك(١١٨) .

والوجه الثاني هو أن ينضم ما قبل الهمزة وتنكسر هي . وأهل البصرة يكتبونها على حركة ما قبلها ، فيلزمهم أن يكتبوا سُئِل بالواو ، وقد كتبت في المصحف بالياء(١١٩) ، واحتج أهل البصرة بأنها كتبت على التبيين(١٢٠) .

فهذه جملة أحكام الهمزة في جميع الكلام .

فان قال قائل : فقد ذكرتَ في أول الباب أن الألف التي وضعها واضع الهجاء أولاً همزةٌ وليست بالألف ، واستشهدتَ على ذلك بما عرفنا صحته ، فأين الألف من حروف المعجم ؟

قلتُ : لما لم يمكنه الابتداء بالألف لسكونها جعل ما قبلها حرفاً(١٢١) متحركاً يصل به الى الألف ، فقال : لا ، وهي التي تُسَمّى لامَ ألف ، والدليل على ذلك / ٢٥٤ و / أيضاً أن واضع الهجاء لم يَقْصِد منه الى تعريفنا كيف تزدوج الحروف ، وانما عرفناها مفردات ، فاقتران الألف مع اللام يدل على ما قلناه .

فان قيل : فهلّا قرنها بغير اللام ! قيل : لم يفعل ذلك لعلتين : إحداهما أن اللام متقاربة الصورة مع الألف ، بل هي على صورتها في الوصل ، فقرنها بها لشبهها بها . والاخرى أنه أراد أن يُعَرِّفَنا كيف تُكْتَبُ اذا اتصلت باللام طرفاً(١٢٢) .

فان قيل : فلِمَ جَعَلَ الهمزة أوّلاً ولم يجعلها آخِراً مع الحروف المفردات ، ب ت ث ج ح خ ، فقدّم ما كان على

ثلاثة ثلاثة [ثم ما كان على حرفين](٣٣) حرفين ، حتى أتى على جميع ذلك ، ثم أتى بالحروف المفردات ، فقال : ف ق ك ل ، حتى أتى على آخر الحروف ، فكان حكم الهمزة أن يقرنها مع هذه الحروف ، فَلِمَ آبتدأ بها ؟

قلت له : للهمزة فضل على هذه الحروف التي ذكرتها ، وذلك أنها تكون على أربعة أحوال : تكون ياءً إذا انكسر ما قبلها ، أو(٣٤) واواً اذا انضم ما قبلها ، وألفاً اذا انفتح ما قبلها ، وأما [إذا لم ينفتح ما قبلها فعلى](٣٥) الشرائط التي تقدمت ، وقد يُلفظ بها ولا صورة لها في الخط ، فلما زادت وجهاً رابعاً قُدِّمت .

فان قيل فَهَلّا جُعِلَ لها أربع صور ثابتة تدل على أحوالها كما كان سائر الحروف ؟ قيل له : إن تلك الحروف وان اشتبهت صورتها فألفاظها مختلفة ومخارجها مفترقة ، ولذلك جُعِلَ لكل حرف صورة مفردة منفصلة من صاحبتها ، والهمزة وإن اختلفت أحوالها فهي حرف واحد ، وهذا بَيِّنٌ واضح .

باب الأفعال المهموزة(٣٦)

يقال : قرأتُ الكتاب أقرؤه ، ولم يقرأ فلان الكتاب ، وأقرأته السلام .

واستبرأتُ الجارية(٣٧) .

وفقأتُ عينَه .

وهزأتُ(٣٨) بفلان أهزأ به .

وأومأتُ الى الشيء .

وتفقأتُ(٣٩) شحماً ، إذا امتلأتُ منه .

وكافأتُ فلاناً أكافئه ، وهي المكافأة .

واتكأتُ على يدي .

وناوأتُ فلاناً أناوئه ، إذا عاديته .

ورفأتُ الثوب أرفؤه ، وقال بعضهم : رَفَوْتُ الثوبَ ، بغير همز(٤٠) .

وزنأتُ في الجبل زنأً وزُنوءاً ، إذا أَصْعَدْتَ فيه(٤١) .

وتثاءبتُ ، وهي الثُّؤَباءُ .

وكلأتُ فلاناً أكلؤه ، وكلأك اللهُ .

وما فتأتُ(٤٢) افعل كذا ، أي لم أزلْ .

وسبأتُ الخمر(٤٣) ، يعني اشتريتها ، أسبؤها(٤٤) ، وأنا سابِىءٌ ، وهي مَسْبُوءَة .

وهيأتُ لك كذا وكذا .

ورثأتُ(٤٥) فلاناً ، قلتُ فيه مَرْثِيَة .

ورأسَ القومَ يرأسهم ، اذا كان لهم رئيساً .

ورأسَ الرجلُ الرجلَ ، إذا ضرب رأسه .

وما رزأته شيئاً(٤٦) .

ولجأتُ الى فلان .

وأرفأتُ السفينةَ ، حَبَسْتُها ، وقد يقال : أرْفَيْتُ ، بغير همز(٢٩٦) .

وأنسأتُ فلاناً النسيئةَ(٢٩٧) ، وأنسأتُ(٢٩٨) الإبل عن الحوض ، أخَّرْتُها عنه ، ونشأتها أيضاً [. . .](٢٩٩) .

ونشأتِ الماشيةُ شَبَّتْ .

واخطأ فلان في فعله ، وخطَّأته ، إذا قلت له جئت بالخطأ .

ورَوَّأْتُ في الأمر(٣٠٠) ، والرَّوِيَّة / ٢٥٤ ظ / جرت في كلامهم غير مهموز(٣٠١) ، وأصله الهمز .

ومن ذلك المِنْسَاة ، وهي العَصا بترك الهمزة ، وأصلها من نسأتُ(٣٠٢) ، وكذلك الخابِيَةُ والبَرِيَّةُ والنبيُّ(٣٠٣) .

يقال : استخذأت(٣٠٤) لفلان ، أي خضعت له .

وطَأْطَأْتُ راسي(٣٠٥) .

وأوطأك العَشْوَةَ(٣٠٦) ، وتواطأ القوم على كذا وكذا ، وهي المواطأة(٣٠٧) ، وكان ذلك عن تَوَاطُؤ(٣٠٨) منهم .

وبَرَأْتُ من المرض أبْرَأُ بُرْءاً ، فهذه لغة أهل الحجاز خاصة ، وغيرهم يقول : بَرِئْتُ أبْرَأُ(٣٠٩) . وتَبَرَّأتُ من فلان تَبَرُّؤاً .

و [يمبا](٣١٠) فلان حقي .

وعَبَّأت الطِّيبَ والمتاعَ ، وكذلك الجيشَ ، كذلك [حُكِيَ عن الخليل](٣١١) ، وقال الفراء : عَبَّيْتُ الجيشَ .

وما عَبَأْتُ بفلان ، أي لم أبالِ به .

ونَكَأْتُ القُرْحَةَ انكأها(٣١٢) .

وتلكَّأتُ عليه(٣١٣) .

وتملأتُ من [. . .](٣١٤) .

ولَطِئْتُ بالأرض ، ولَطَأْتُ أيضاً ، إذا التزقتُ بها .

ونُؤْتُ(٣١٥) بالحِمْلِ ، إذا نهضتُ به .

وأنَّ الرجلُ ، إذا أنَّ من الأنين .

وتأمَ(٣١٦) الأسدُ وزأرَ بمعنى واحد .

وما أبَدَأْتُ في هذا الامر ولا أعَدْتُ .

وأقضَأْتُ(٣١٧) الرجلَ أعبْتُه .

واندرأ(٣١٨) فلانٌ علينا .

وثَأَتْ [يدُ](٣١٩) فلانٍ ، ووُثِئَتْ هيَ(٣٢٠) ، من وثيت الأرض .

ورأثأت اللحم إذا نضجته(٣٢١) .

ومذأته ، إذا مَلَلْتَهُ(٣٢٢) .

وكَفَأْتُ الإناء اذا قَلَبْتَهُ .

وأكفأتُ في الشعر ، وهو مثل الإقواء(٣٢٣) .

وأنا أرْبأُ بفلان عن كذا وكذا(٣٢٤) . ورَبَأْتُ القومَ حَفِظْتُهم(٣٢٥) .

وتوضَّأتُ للصلاةِ ، وهو الوضوء(٣٢٦) ، ووَضُؤَ الرجلُ وَضاءةً(٣٢٧) .

وأطفأتُ السراج .

وتأتأ(١٨٣) الرجلُ في رأيه إذا خلَط فيه [ولم](١٨٤) يبرمْهُ .

ورقأ الدَّمُ إذا انقطع .

وزَنَّتُ بالرجل(١٨٥) ورأَفْتُ(١٨٦) به ، وأَزْدأتُ(١٨٧) ، إذا أغتَّهُ .

وهذه الأفعال وما أشبهها الهمزة فيها ثابتة تجري في الإعراب ، ولا تسقط في الجزم ، وقد تقدم شرحه .

باب الأمر والنهي

النهي مجزوم بإجماع النحويين ، والأمر مَبْنِيٌّ على الوقف عند البصريين ، وعند الكوفيين مجزوم(١٨٨) ، على ان لفظ الأمر والنهي واحد ، كقولك : أضرب ولا تضرب ، وأذهب ولا تذهب .

وإذا نهيتَ وأمرتَ من فعل مُعْتَلّ اللام سقطت لامه في الأمر والنهي معاً(١٨٩) ، يستويان في المعتل كما يستويان في السالم ، كقولك : إقْضِ ولا تقْضِ ، وأغْزُ ولا تغزُ ، وأخْشَ ولا تخْشَ ، وأسْعَ ولا تسعَ(١٩٠) ، كُتِبَ هذا كله وما شاكله بغير واو ولا ياء ولا ألف ، لأنه يسقط في الأمر والنهي .

ومن العرب من يقف على مثل هذا بالهاء ، فيجعلها في الوقف كاسم واحد ، وعوضاً من المحذوفات ، فيقول : أغزُهْ واقْضِهْ واخْشَهْ(١٩١) . وكان المتقدمون يكتبون مثل هذا بالهاء على هذه اللغة . وأما الاختيار عند النحويين فأن يُكْتَبَ ما حُذِفَتْ من آخره الياء نَحْوَ اخْشَهْ واسْعَهْ(١٩٢) .

قال أبو القاسم : والاختيار أن يُكْتَبَ مثل هذا كله بغير هاء ، وهو الذي نختاره ، لأن الكُتّاب قد أَلِفُوا الوقف على مثل هذا بغير هاء ، واعتادوا الكتابة على ذلك ، فمتى رأوه مكتوباً بهاء أنكروه وتوهموا إضماراً .

وقد جاء في كتاب الله تعالى حرفان على هذه العلة ، الأول قوله تعالى : ﴿ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ ﴾(١٩٣) لا خلاف بين الناس أن هذه (١٩٤) وقف ، فمتى وصل الكلمة سقطت ، والاختيار أن يقرأ بالوقف لئلا / ٢٥٥ و / تسقط الهاء(١٩٠) .

والحرف الآخر قوله تعالى : ﴿ لَمْ يَتَسَنَّهْ ﴾(١٩١) ، قال أبو القاسم : ففي هذا قولان ، مَنْ جعله من سَانَيْتُ الرجلَ اذا عامله مُسَانَاةً ، وقال في تصغير سنة سُنَيَّة قال : هذه هاء وقف . ومن قال : سانهتُ الرجل ، وقال في التصغير : سُنَيْهَة ، قال : هذه أصلية ، وهي لام الفعل(١٩٢) .

فاذا أمرت من فعل أوله ألف الوصل ثبتت في الخط على كل حال ، وقد حذفوا هذه الألف في بعض الأفعال ، قالوا : كُلْ وخُذْ ، فالفعل [فاؤه](١٩٣) همزة ، لأنها من أكل وأخذ ، ثم تدخل عليها ألف الوصل كما تدخل على ضَرَبَ ، فتقول : اَضْرِب ، وعلى خَرَجَ فتقول : أَخْرُج ، فتجتمع همزتان ، الأولى مضمومة [لانضمام الثالث من الفعل](١٩٤) كما تنضم من أخرُج وأقْعُد ، فيلزم قلب الثانية واواً ، هذا قياس مطرد في كلام العرب ، فتجيء ضمة بعدها واو ، [فتحذف] الواو(١٩٥) ، لوقوعها بين ضمتين ، فتلي همزة الوصل ما بعد الهمزة متحركاً فتسقط ، ويقع الابتداء بما غَيْر(١٩٦) الفعل ، نحو الخاء من خُذْ والكاف من كُلْ(١٩٧) .

فان وَلِيَها حرفُ عطف رجعتِ الهمزة التي هي فاء الفعل المحذوف متى كان حرف العطف واواً [أو](١٩٨) فاءً ، لشدة اتصال الفاء والواو في العطف بما بعدهما(١٩٩) لَمّا لم يمكن الوقوف عليهما والابتداء بما بعدهما(٢٠٠) ، وإذا كان كذلك متحنا من تقدير همزة الوصل [و](٢٠١) عادت همزة لام الفعل . ولا يثبتونها مع ثُمَّ ، لجواز الوقوف على ثُمَّ من قبل(٢٠٢)

على حرفين . وهذا الاختيار والقياس اللازم ، لأن الفاء والواو تتصلان بالفعل كأنهما منه ، ولا يمكن السكوت عليهما ، وثُمَّ منفصلة من الفعل ، وقد يمكن الوقوف عليها فيقدَّر الابتداء بعدها ، ومنهم مَن يُجري ثُمَّ مجرى الفاء والواو ، فيحذف معها ، والاختيار ما أخبرتك .

ومثل هذا [أوش] فلان عن كذا ، أيجل يا رجل ويا غلام ، أيسَنْ يا رجل من الوسن وهو النوم ، كل هذا اذا دخل عليه الواو والفاء كُتِبَ بالحذف ، وكذلك ما أشبهه .

فان دخلت عليه ثُمَّ كُتِبَ على الأصل ، كقولك : ادخل ثم أيجل ، وفي الكتاب العزيز (فَلْيُؤَدِّ الذي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ) بواو بعد ألف ، وهو الأصل والقياس ، فان قلت : فَأْتَمِنْ ، وَأْتَمِنْ ، كُتِبَ بالحذف ، وان قلت : ثُمَّ اؤْتَمِنْ ، كُتِبَ على الأصل بألف بعدها واو ، والعلة هي ما أخبرتك بـه من أن الفاء والـواو متصلان بالفعل ، ولا يمكن السكوت عليهما ، وثُمَّ حرف ثابت بنفسه يمكن الوقوف عليه ، فيصير ما بعده في تقدير المبتدأ به .

وان أمرت بفعل معتل الفاء واللام ، وفاؤه واو ولامه ياء ، نحو وَشَى ووَلِيَ ووقى ووعى وما أشبه ذلك فانه يلزم في القياس أن يكون على حرف واحد ، كقولك : شِ ثَوْبَكَ ، ولِ عَمَلَكَ ، وفِ بعَهْدِكَ ، وما اشبه ذلك ، تَسْقُطُ الواوُ كما تسقط من وَعَدَ يعِدُ اذا أمرتَ فقلت : عِدْ وتسقط اللام كما تسقط من أقضِ وأرمِ ، فاذا أمرت / ٢٥٥ ظ / بقي الفعل على حرف واحد . وأجمع الناس كلهم أن يصلوه بهاء ، لانه لا تكون كلمة منفصلة على أقل من حرفين ، حرف يُبْتَدَأُ به وحرف يوقف عليه ، فنكتب شِهْ يا رجل ، عِهْ كلامك ، لِهْ عملك ، فِهْ بوعدك ، كل هذا بالهاء لا اختلاف فيه لما أخبرتك به .

وان اتصل به فاء العطف أو واوه كنت مخيَّراً في إثبات الهاء وحذفها ، والاختيار عند أكثر النحويين إثباتها .

وان اتصل بها مضمر كان الوجه حذفها .

باب من الهجاء

تكتب عَمَّ تسأل ؟ وفيمَ جئتَ ؟ ولِمَ خرجتَ ؟ فان كان خبراً كُتِبَ بألف ، كقولك : رغبت فيما عندك ، وسألتُه عمّا سألته عنه ، وخرجت لِمَا تعلم ، كل ذلك بألف في الخط واللفظ .

وتكتب (انما) اذا كانت حرفاً موصولة ، لأنها أخت كأن و (ما) فيها زائدة ، كقولك : إنما زيد قائم ، وإنما عبدالله قائم ، ومثل ذلك قوله تعالى : (إنما انا لكم نذير مبين) و (إنما الله إلٰه واحد) وكذلك ما أشبهه .

فاذا كانت (ما) اسماً كُتِبَتْ منفصلة [كقولك] : إنَّ ما عندك خير مما عندي ، وإنَّ ما قصدتَ له صلاح لك . ونعتبرها بوضع (الذي) في موضع (ما) فتراها تحسن فيه لأنها في معناها .

وتكتب (فيما) موصولة ، تصل في بما ، كقولك : الاختيار .

وتكتب (عَمّا) موصولة ، تصل عن بما ، وكذلك (ممّا) . فأما (عَنْ ومَنْ) فالاختيار أن يكونا مفصولين .

وتكتب (كلما) اذا كانت حرفاً موصولة ، كقولك : كلما رأيتَ زيداً فاكرمه ، وكلما جاءك عمرو فأحسن اليه ، معناه أيَّ وقت وأيَّ زمان جاءك . فإن زالت عن هذا الموضع كتبت مفصولة ، كقولك : كل ما كان منك شكرتك عليه ، وكل ما تفعله تُثابُ عليه ، فيكون هذا بتأويل الذي ، فنكتبه مفصولاً .

بابٌ

يكتب أكثر الناس الصلوة والزكوة والحيوة بالواو اتباعاً لخط المصحف[27] والعادة[28] الجارية في ذلك ، وانما كُتِبَ في المصحف بالواو على ما ذكره[29] على لغة من قال من العرب الصلاة بالتفخيم .

قال أبو القاسم : والذي عندي أنها تُكْتَبُ بالواو على الأصل ، لأن الألف فيها منقلبة من واو ، ولم يتفق في المصحف مثلُ هذا كثيراً[30] ، ولم يتردد كتردد هذه الحروف ، فكتبوها على الأصل اتباعاً للغة ، إلا أن أكثر العرب على غير تلك اللغة ، واتباع الأكثر كان أولى .

وبعض الكتاب يكتب الصلاة والزكاة والحياة بالألف ، كما يكتب سائر المقصور من ذوات الواو بالألف . وأما غير هذه الأحرف فالاجماع على كتابتها بالألف ، نحو الفلاة[31] والقطاة ، وما أشبه ذلك من ذوات الواو .

فاذا أضفتَ الصلاة والزكاة والحياة الى مَكْنِيٍّ كتبتها بالألف لا غير ، / ٢٥٦ و / نحو حياتك وحياتي وزكاتك وزكاتي وصلاتك وصلاتي ، وما أشبه ذلك[32] .

وتكتب كذا وكذا بالألف لا غير ، لأنها (ذا) دخلت عليها الكاف الزائدة[33] .

وكل شيء من الأسماء المبهمة وحروف المعاني فما حَسُنَتْ فيه الإمالة فاكتُبه بالياء ، نحو متى وأنّى ، وما امتنع من الإمالة فاكتبه بالألف لا غير[34] .

تمّ كتابُ الخط

بحمد الله تعالى [ومَنّه][35] على يد عبدالله الفقير الى نعمته ولطفه محمد بن أحمد بن ابراهيم القدسي الشافعي . اللهم صَلِّ على محمد وعلى آل محمد ، واغفر له ولوالديه وللمسلمين أجمعين ، والطف به وانفعه بالعلم واجعله من خيار أهله .

الحمد لله رب العالمين ، حسبنا الله ونعم الوكيل .

نجز في عشية السبت ثاني عشر شهر ربيع الآخر سنة ٧٠٧[36] .

هوامش النص

(١) من الآية ١٤٤ من سورة طه . (٢) لم يرد في الكتاب شيء من موضوع (التاريخ والعدد) ، فإما أن يكون المؤلف ذكرها في المقدمة ثم سها عنها ، وإما أن تكون النسخة المخطوطة التي اعتمدنا عليها في إخراج الكتاب ناقصة . (٣) الكلمة غير واضحة في الأصل ، وقد قال المؤلف في كتابه الجمل (ص ٢٧٤) : « والعرب كذلك يفعلون ، يحذفون بعض الكلمة اختصاراً وإيجازاً » . (٤) ابن السراج : كتاب الخط ، تح : د. عبدالحسين محمد ، مجلة المورد ، م ٥ / ع ٣ / س ١٩٧٦ م / ص ١٢٥ . وابن درستويه : كتاب الكُتّاب ، تح : د. ابراهيم السامرائي و د. عبدالحسين الفتلي ، الكويت ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م ، ص ٨٦ . وتشير بعض الدراسات المعاصرة الى أن من خصائص الكتابة النبطية التي تحدرت عنها الكتابة العربية ـ في الرأي الراجح ـ إلحاق واو زائدة في آخر أسماء الأعلام ، ومن بينها (عمرو) ، فلعل الكتابة العربية ورثت زيادة الواو في (عمرو) عن أصلها النبطي (ينظر : جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ٧ (القسم اللغوي) ، المجمع العلمي العراقي ، بغداد ، ١٩٥٧ م ، ٢٩٩/٣ . وكتابي : رسم المصحف ، (دراسة لغوية تاريخية) ، بيروت ، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م ، ص ٧٤) . (٥) قال ابن درستويه (كتاب الكتّاب ص ٨٤) : « أجمع النحويون على أنها للفرق بينها وبين منه » . (٦) ما بين القوسين المعقوفين مكتوب في هامش الأصل . (٧) هو ابن قتيبة والأخفش (ينظر : ابن قتيبة : أدب الكاتب ، تح : محمد محيي الدين عبدالحميد ، ط ٣ ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٨ م ، ص ١٨٩ ، وابن السراج : كتاب الخط ص ١٢٥ ، والصولي : أدب الكتّاب ، تح : محمد بهجة الأثري ، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٤١ هـ ، ص ٢٤٦ ، والسيوطي : همع الهوامع ٢٣٨/٢) . (٨) زيادة ليست في الأصل يقتضيها السياق .

(٩) ينظر : ابن السراج : كتاب الخط ص١٢٥ . والكسائي هو أبو الحسن علي بن حمزة ، أحد القراء السبعة المشهورين ، وهو لغوي ونحوي كبير ، له مؤلفات ، نشأ في الكوفة ، ونزل بغداد ، وتوفي في قرية من قرى الري سنة ١٨٠ هـ على الأرجح (تنظر مصادر ترجمته في معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٨٤/٧) . (١٠) رجل عُلَبِطٌ وعلابط : ضخم عظيم ، وقيل كل غليظ علبط ، قال ابن منظور : « وكل ذلك محذوف من فُعَالِل ، وليس بأصل ، لأنه لا تتوالى أربع حركات في كلمة واحدة » ، (لسان العرب ، طبعة بولاق ، ٢٤٠/٩ علبط ، وينظر : سيبويه : الكتاب ، تح : محمد عبدالسلام هارون ، القاهرة ، ٢٨٩/٤) . (١١) العكمش : الفليج الضخم من الإبل ، ويقال أيضاً : العكمس والعكامس بالسين ، وهو أشهر (ينظر : ابن منظور : لسان العرب ٢٣/٨ عكمس و٢١٠/٨ عكمش) . (١٢) هو الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري ، نحوي ولغوي كبير ، وهو شيخ سيبويه ، وصاحب معجم العين ، وله مؤلفات اخرى ، والمشهور أنه توفي سنة ١٧٠ هـ (تنظر مصادر ترجمته في معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ١٢٢/٣) . وينظر رأيه في زيادة الألف بعد الواو عند : سيبويه : الكتاب ١٧٦/٤ ، وابن السراج : كتاب الخط ص١٢٥ ، والصولي : أدب الكتاب ص٢٤٦ ، وابن درستويه : كتاب الكتاب ص٨٤ . (١٣) في الأصل : الصفة ، وهو تحريف . (١٤) في الأصل : الحرف ، وهو تحريف . (١٥) زيادة دل عليها ما ورد في المصادر المذكورة في نهاية هامش (١٢) السابق . (١٦) أما في زماننا فإن المستعمل عدم زيادة الألف إلا بعد واو الضمير ، وذلك في الفعل الماضي كتبوا ، والأمر نحو اكتبوا ، والمضارع المحذوف النون نحو لن يكتبوا ولم يكتبوا (ينظر : نصر الهوريني : المطالع النصرية للمطابع المصرية في الأصول الخطية ، ط ٢ ، بولاق ١٣٠٢ هـ ، ص١٥٠ . وعبدالسلام محمد هارون : قواعد الإملاء ، ط ٣ ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م ، ص٣٥ . (١٧) في الأصل (يعد) بالياء ، والمناسب (نعد) بالنون (ينظر : ابن يعيش : شرح المفصل ، ادارة الطباعة المنيرية ، بمصر ، ٥٩/١٠) . (١٨) هو المؤلف ، ويتكرر ذلك كثيراً في الكتاب . (١٩) ابن قتيبة : أدب الكاتب ص٢٠١ ، وابن السراج : كتاب الخط ص١٢٧ ، وابن درستويه : كتاب الكتاب ص٨٧ . (٢٠) ابن قتيبة : أدب الكـاتب ص٢٠١ ، وابن السراج : كتاب الخط ص١٢٧ ، والصولي : أدب الكتاب ص٢٥١ . (٢١) في الأصل : الصفة ، وهو تحريف . (٢٢) في الأصل : نحو . (٢٣) ابن السراج : كتاب الخط ص١٢٩ . (٢٤) ابن قتيبة : أدب الكاتب ص١٩٢ . (٢٥) ابن قتيبة : أدب الكاتب ص١٨٤ ، وابن درستويه : كتاب الكتاب ص٧٧ . (٢٦) أشار السيوطي الى رأي الكسائي في كتابه همع الهوامع ٢٣٦/٢ .

(٢٧) ابن قتيبة : أدب الكاتب ص١٨٤ ، وابن درستويه : كتاب الكتاب ص٧٦ . (٢٨) جرير بن عطية الخطفي ، من أشهر شعراء العصر الأموي ، توفي سنة ١١٠ هـ (ينظر : ابن قتيبة : الشعر والشعراء ، تح : احمد محمد شاكر ، دار المعارف بمصر ١٩٥٨م ، ٤٦٤/١ ، والزركلي : الأعلام ١١٩/٢) . (٢٩) استشهد به سيبويه مرتين في الكتاب (٥٣/١ و٢٠٥/٢) ، وهو في ديوان جرير ص٢٨٥ : (لا يولعنكم) بدل (لا يلفينكم) . (٣٠) سيبويه : عمرو بن عثمان أبو بشر البصري ، وسيبويه لقب له ، كان من أكبر نحاة العربية ، وله (الكتاب) في النحو ، وكان قد أخذ النحو عن الخليل بن أحمد ، وتوفي سنة ١٨٠ هـ على خلاف (تنظر مصادر ترجمته في معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ١٠/٨) . (٣١) في الأصل : النابغة . (٣٢) سيبويه : الكتاب ٢٠٣/٢ . (٣٣) سورة التوبة آية ٣٠ . (٣٤) قرأ عاصم والكسائي بالتنوين ، وقرأ الباقون من القراء السبعة ، وهم نافع وابن كثير وأبو عمرو وحمزة وابن عامر ، بترك التنوين (ينظر : ابن مجاهد : كتاب السبعة ، تح : د. شوقي ضيف ، ط دار المعارف بمصر ، ١٩٧٢ ، ص٣١٣ . والداني : التيسير في القراءات السبع ، تح : اوتو برتزل : استانبول ، ١٩٣٠ م ، ص١١٨) .

(٣٥) الرجز للأغلب العجلي ، استشهد به سيبويه (الكتاب ٥٠٥/٣) وابن درستويه (كتاب الكتاب ص٧٧) والشاهد فيه تنوين (قيس) مع أنها موصولة بكلمة (ابن) . (٣٦) هو همام بن غالب ، والفرزدق لقب له ، كان أحد شعراء العربية المشهورين في زمن الدولة الاموية ، وتوفي سنة ١١٠ هـ (ينظر : ابن قتيبة الشعر والشعراء ٤٧١/١ ، والزركلي الأعلام ٩٣/٨) . (٣٧) ديوان الفرزدق ، جمع عبدالله اسماعيل الصاوي ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ١٣٥٤ هـ / ١٩٣٦ م ، ٣٨٢/١ ، والبيت في مدح أبي عمرو بن العلاء ، واستشهد به سيبويه في الكتاب ٥٠٦/٣ و٦٣/٤ . (٣٨) السيوطي : همع الهوامع ٢٣٦/٢ . (٣٩) زيادة يقتضيها السياق . (٤٠) في الأصل (لفظ) ، ولعله محرف من (الخط) . (٤١) ابن قتيبة : أدب الكـاتب ص١٨٥ ، والصولي : أدب الكتاب ص٢٤٣ ، والسيوطي : همع الهوامع ٢٣٦/٢ . (٤٢) كذا في الأصل ولعله : يُنَدُّ . (٤٣) الزجاجي : الجمل ص ٢٧٠ ، وابن قتيبة : أدب الكاتب ص٢٠٣ ، وابن السراج : كتاب الخط ص١٢٣ ، وابن درستويه : كتاب الكتاب ص ٤٤ . (٤٤) الزجاجي : الجمل ص ٢٧٠ ، والوشاء : الممدود والمقصور ، تح : د. رمضان عبدالتواب ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٧٩ م ، ص٤١ . (٤٥) الكلمة غير منقوطة في الأصل . (٤٦) في الأصل (للهمز) ولعله سهو من الناسخ . (٤٧) ابن قتيبة : أدب الكاتب

ص ٢٠٥ ، وابن درستويه : كتاب الكتاب ، ص ٤٤ . (٤٨) (ثنيا يا) الكلمتان غير منقوطتين في الأصل . (٤٩) استثنوا من ذلك (يحيى اسم رجل بعينه ، قال ابن قتيبة في أدب الكاتب (ص ٢٠٥) : « ولعلهم اتبعوا فيه رسم المصحف » . وذكر بعضهم أن (زكى) اسم علم تكتب بالياء أيضاً (يظر : ابن بابشاذ : شرح المقدمة المحسبة ، تح : خالد عبدالكريم ، ط الكويت ، ١٩٧٧ م ، ٤٤٤/٢ . والاستراباذي : شرح شافية ابن الحاجب ، تح : محمد الزفزاف وآخرين ، مطبعة حجازي بالقاهرة ، ٣٣٢/٣) . (٥٠) ينظر : الوشاء : الممدود والمقصور ص ٣٩ . (٥١) قال الوشاء (الممدود والمقصور ص ٤٠) : « فإذا أشكل عليك الفعل فلم تدر أمن ذوات الواو هو أم من ذوات الياء فاكتبه بالألف » . (وينظر : الزجاجي : الجمل ص ٢٧٠ ، وابن بابشاذ : شرح المقدمة المحسبة ٤٤٨/٢ ، والسيوطي : همع الهوامع ٢٤٣/٢) . (٥٢) لعله محمد بن يزيد المبرد ، نحوي مشهور ، له (المقتضب) في النحو ، و (الكامل) في الأدب ، وغيرهما ، وقد أخذ عنه عدد من شيوخ المؤلف ، توفي ببغداد سنة ٢٨٥ هـ (تنظر مصادر ترجمته في معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ١١٤/١٢) . (٥٣) كذا في الأصل ، ولعله : كتب فيه . (٥٤) الرجا : جانب البئر (الزجاجي : الجمل ص ٢٨٦ ، وينظر : ابن منظور : لسان العرب ٢٤/١٩ رجا) . (٥٥) في الأصل (أرطا ومعزا) . والأرطى شجر ينبت بالرمل واحدته أرطاة ، والألف في الكلمتين للإلحاق لا للتأنيث (ينظر : ابن منظور : لسان العرب ٢٧٧/٧ معز ، و ١٢٢/٩ أرطا) . (٥٦) ما بين المعقوفين مطموس في الأصل . (٥٧) الكلمة غير منقوطة في الأصل . (٥٨) أصل هذا التعليل لسيبويه في الكتاب ٥٣٦/٣ ، ونقله ابن بابشاذ في شرح المقدمة المحسبة ٤٤٤/٢ ، وابن عصفور في شرح جمل الزجاجي ، تح : د. صاحب أبو جناح ، بغداد ، ١٩٨٠ - ١٩٨٢ ، ٣٦٠/٢ . (٥٩) الكلمة غير واضحة في الأصل . (٦٠) كما فعل سيبويه (ينظر : الكتاب ٣٨٦/٣ و ٥٣٦) . (٦١) قلت : قد سماه المتأخرون من النحاة منقوصاً (ينظر : شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، تح : محمد محيي الدين عبدالحميد ، ط ٢٠ ، دار التراث ، القاهرة ، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠م ، ٨١/١) وهو الذي استقر في الاستعمال في زماننا . (٦٢) رجح ابن عصفور هذا التعليل في شرح الجمل (٣٦٠/٢) ، وكان علي بن سليمان قد جمع بين التعليلين في قوله (كشف المشكل في النحو ، تح : د. هادي عطية مطر ، مطبعة الارشاد ، بغداد ، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م ، ٢٢٩/٢) : « وقيل له مقصور لأنه قصر عن المد والاعراب ، أي حبس » . (٦٣) زيادة ليست في الأصل . (٦٤) المدا : معيار قديم يوزن به أو يكال ، والرجا : جانب البئر . (٦٥) مكني : ضمير . (٦٦) ابن قتيبة : أدب الكاتب ص ٢٠٦ ، وابن السراج : كتاب الخط ص ١٢٤ ، وابن درستويه : كتاب الكتاب ص ٤٢ ، وابن بابشاذ : شرح المقدمة المحسبة ٤٤٦/٢ . (٦٧) الكسوة بكسر الكاف وضمها : اللباس ، والجمع كُساً (ابن منظور : لسان العرب ٨٧/٢٠ كسا) . والرشوة ، مثلثة الراء : الجُعْل ، وهو ما يُعطى لقضاء حاجة ، والجمع رشاً بضم الراء وكسرها (لسان العرب ٣٧/١٩ رشا) . واللهوة ، بضم اللام وفتحها : ما يُلقى في فم الرحا من الحبوب للطحن ، واللهوة أيضاً العطية ، والجمع لُهاً (لسان العرب ١٢٨/٢٠ لها) . (٦٨) ينظر : ابن السراج : كتاب الخط ص ١٢٤ . (٦٩) ابن قتيبة : أدب الكاتب ص ٢٠٥ ، وابن درستويه : كتاب الكتاب ص ٤٤ . (٧٠) سيبويه : الكتاب ٥٣٩/٣ ، وابن درستويه ، كتاب الكتاب ص ٣٥ . (٧١) أكثر العلماء يجعلون الممدود على أربعة أضرب ، وهي أن تكون همزته المتطرفة أصلية ، أو منقلبة ، أو زائدة للإلحاق ، أو زائدة للتأنيث (ينظر : ابن بابشاذ : شرح المقدمة المحسبة ٤٣٨/٢ ، وابن عقيل : شرح ألفية ابن مالك ١٠٧/٤ ، وقد جعل الزجاجي الممدود الذي همزته منقلبة على ضربين : منقلبة عن ياء ، ومنقلبة عن واو ، وبذلك يصير الممدود عنده خمسة أضرب ، والخلاف شكلي ، ونتيجته واحدة . (وينظر أيضاً : ابن برهان العكبري : شرح اللمع ، تح : د. فائز فارس ، ط الكويت ، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م ، ٧٠١/٢) . (٧٢) كذا في الأصل ، وقد قال سيبويه (الكتاب ٣٨٣/٤) : « وإذا كانت الياء والواو قبلهما فتحة اعتلت وقلبت ألفاً . . . وذلك قولك رمى » . (٧٣) سيبويه : الكتاب ٣٨٥/٤ . (٧٤) في الأصل (عَلْباء) وهو تصحيف . (٧٥) العلباء : عصب العنق (لسان العرب ١١٨/٢ علب) . والحرباء : دويبة على شكل سامّ أبرص (لسان العرب ٢٩٨/١ حرب) . والقوباء : بفتح الواو وقد تسكن : داء يظهر في الجلد (لسان العرب ١٨٦/٢ قوب) . (٧٦) طمس في الأصل ولعل في مكانه (أو فتح و) . (٧٧) في الأصل (مليت) . (٧٨) قُرّاء : جمع قارىء ، وتُنّاء : جمع تانىء (لسان العرب ١٢٤/١ قرأ و ٣٢/١ تنأ) . (٧٩) ما بين المعقوفين غير واضح في الأصل . (٨٠) رسمت في الأصل هكذا : (كساأا . . . عطاأا) . (٨١) استقر الأمر في زماننا على كتابة هذه الهمزة مفردة بعد الألف (ينظر : نصر الهوريني : المطالع النصرية ص ٨٤ ، وعبدالسلام هارون : قواعد الاملاء ص ١٢) . (٨٢) سورة ص آية ٣٩ . (٨٣) رسمت في الأصل هكذا (كساأك) . (٨٤) جزاؤك : في الرفع ، وجزائك : في الجر . (٨٥) في الأصل (كساأن ورداأن) . (٨٦) ينظر في أحكام الممدود في الخط : ابن درستويه : كتاب الكتاب ص ٣٥ - ٣٩ ، وابن بابشاذ : شرح المقدمة المحسبة ٤٣٨/٢ - ٤٤٣ . (٨٧) زيادة يقتضيها المقام . فقد قال المؤلف في كتابه الجمل

(ص ٢٧١) : « وكل اسم في آخره ياء قبلها كسرة فاكتبه اذا كان منوناً في حال الرفع والخفض بغير ياء » . (وينظر : ابن السراج : كتاب الخط ص ١٢٩ ، وابن درستويه : كتاب الكتاب ص ٧٥) . (٨٨) الكلمة غير مقروءة في الأصل ، والمازني هو أبو عثمان بكر بن محمد ، من نحاة البصرة المشهورين توفي بالبصرة سنة ٢٤٨ هـ (على خلاف) (تنظر مصادر ترجمته في معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٧١/٣) . وذكر ابن السراج (كتاب الخط ص ١٢٩) أن المبرد ، وهو من تلامذة المازني ، كان يجيز إثبات الياء في المواضع المذكورة . (٨٩) ينظر : سيبويه : الكتاب ٣٠٨/٣ و ١٨٢/٤ . (٩٠) كلمة غير واضحة في الأصل . (٩١) الزجاجي : الجمل ص ٢٧٢ ، وابن السراج : كتاب الخط ص ١٢٩ . (٩٢) كلمة غير واضحة في الأصل . (٩٣) ينظر : سيبويه : الكتاب ١٨٢/٤ ، وابن السراج : كتاب الخط ص ١٠٩ . (٩٤) ابن درستويه : كتاب الكتاب ص ٤٣ ، وابن بابشاذ : شرح المقدمة المحسبة ٤٤٧/٢ . (٩٥) كذا في الأصل المخطوط ، ويبدو أن تحريفاً قد وقع هنا ، وأن صواب العبارة هو : (باب الهمز وأحكامه في الخط) والله تعالى أعلم . (٩٦) ابن السراج : كتاب الخط ص ١١٧ و ١١٩ ، وابن درستويه : كتاب الكتاب ص ٢٤ . وابن جني : سر صناعة الاعراب ، ط ١ ، تح : مصطفى السقا وآخرين ، الحلبي ، القاهرة ، ١٣٧١ هـ / ١٩٥٤ م ، ٤٦/١ . والداني : المقنع في معرفة مرسوم مصاحف اهل الامصار ، تح : محمد احمد دهمان ، دمشق ، ١٩٤٠ م ، ص ٦٠ . (٩٧) غير واضحة في الأصل . (٩٨) غير واضحة في الأصل . (٩٩) في الأصل (وهي / ٢٧٣ و / وهي صورة) . (١٠٠) هو أبو زكريا يحيى بن زياد ، من كبار علماء الكوفة في اللغة والنحو ، وأقام في بغداد ، وله كتب كثيرة أشهرها اليوم (معاني القرآن) ، وهو مطبوع في ثلاثة أجزاء ، توفي سنة ٢٠٧ هـ (ينظر : عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ١٩٨/١٤) . (١٠١) عبدالله بن مسعود الهذلي ، صحابي جليل ، أقام في الكوفة سنوات يقرىء أهلها القرآن ويعلمهم الفقه ، وتوفي في المدينة سنة ٣٢ هـ ، رضي الله عنه (الزركلي : الأعلام ١٣٧/٤) . (١٠٢) الفراء : معاني القرآن ، تح : محمد علي النجار وآخرين ، القاهرة ، ١٩٥٥ - ١٩٧٢ م ، ١٣٤/٢ و ٢٢٠ ، و ١٣٦/٣ . (١٠٣) زيادة يقتضيها السياق . (١٠٤) الكلمة ليست مقروءة في الأصل . (١٠٥) طمس مقدار ثلاث كلمات . (١٠٦) ينظر : ابن جني : سر صناعة الاعراب ٤٦/١ ، وابن بابشاذ : شرح المقدمة المحسبة ٤٤٩/٢ . (١٠٧) يريد المؤلف بقوله : (لم تثبت لها صورة في الخط) أنها لا ترسم على ألف أو ياء أو واو ، انما تكتب مفردة على السطر (ينظر : ابن قتيبة : أدب الكاتب ص ٢١٢ ، وابن السراج : كتاب الخط ص ١٢٨ ، وابن درستويه : كتاب الكتاب ، ص ٣٣ ، وعبدالسلام محمد هارون : قواعد الاملاء ص ١٢) . (١٠٨) اذا كانت الهمزة آخراً وتحرك ما قبلها فانها تكتب على صورة الحرف الذي منه حركة ما قبلها ، فتكتب ألفاً في مثل (الخطأ والنبأ) كما ذكر المؤلف ، وتكتب واواً في مثل (التهيؤ والتباطؤ) وياء في مثل (يتكىء ويستهزىء) (ينظر : ابن درستويه : كتاب الكتاب ص ٣١) . (١٠٩) زيادة ليست في الأصل . (١١٠) الداني : المقنع ص ٤٣ ، وابن وثيق : الجامع ، لما يحتاج اليه من رسم المصحف ، تح : د. غانم قدوري الحمد ، مطبعة العاني ، بغداد ، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م ، ص ٧٢ . (١١١) ابن السراج : كتاب الخط ص ١١٩ ، وابن درستويه : كتاب الكتاب ص ٢٨ . (١١٢) هو محمد بن يزيد ، سبقت ترجمته في هامش (٥٢) . (١١٣) ذكر ابن السراج في كتاب الخط (ص ١١٩) ما ذهب اليه المبرد . (١١٤) غير واضحة في الأصل . (١١٥) غير واضحة في الأصل . (١١٦) في الأصل (كان) ، لكن مجيء (جمعون) بعدها رجح لدي قراءة (كانوا) . (١١٧) غير واضحة في الأصل . (١١٨) في الأصل (جُوية) ، ولم أجد في المعجم (جوية) ووجدت فيه (الجُوْب) وهو درع تلبسه المرأة (لسان العرب ٢٤١/١ جاب) . ووردت في كتب الهجاء العربي كلمة (جُوْنَة) في مثل هذا الموضع (ينظر : ابن قتيبة : ادب الكاتب ص ٢١٠) والجؤنة : سلة مستديرة مغشاة أدَماً ، يجعل فيها الطيب والثياب ، والجمع جُؤَن (لسان العرب ٢٣٥/١٦ جأن و ٢٥٧/١٦ جون) . (١١٩) ابن درستويه : كتاب الكتاب ص ٣١ ، وابن بابشاذ : شرح المقدمة المحسبة ٤٥١/٢ . (١٢٠) كلمة مطموسة في الأصل ، ويمكن أن تمثل بـ (رؤوس وشؤون) . (١٢١) ما بين القوسين المعقوفين زيادة لازمة لاتمام المعنى ، ويدل عليها ما ورد في كتب الهجاء العربي (ينظر : ابن بابشاذ : شرح المقدمة المحسبة ٤٥٢/٢ ، ونصر الهوريني : المطالع النصرية ص ٧١ - ٧٢) . (١٢٢) الكتاب ٥٤١/٣ - ٥٤٢ . (١٢٣) غير مقروءة في الأصل . (١٢٤) غير مقروءة في الأصل ، ويمكن أن تقرأ : ميرة اليوم ، والميرة : جلب الطعام (لسان العرب ٣٩/٧ مير) . (١٢٥) اللُّؤَم : جمع اللأْمة وهي الدرع (لسان العرب ١٦/٤ لأم) والجُؤَن : جمع جؤنة ، وهي سلة مستديرة مغشاة أدماً (ينظر هامش رقم ١١٨) . (١٢٦) كذا رسمت الهمزة بالياء في الأصل المخطوط ، وسياق الكلام يقتضي كتبها بالواو (يستهزئون) على مذهب أهل البصرة . (١٢٧) هو أبو الحسن سعيد بن مسعدة البصري ، نحوي لغوي مشهور ، طبع له كتاب (معاني القرآن) ، توفي سنة ٢١٥ هـ (ينظر : عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ٢٣١/٤) . (١٢٨) أشار المؤلف الى ذلك في كتابه الجمل (ص ٢٨١) وينظر : ابن السراج : كتاب الخط ص ١٢٠ - ١٢١ . (١٢٩) ينظر : الداني : المقنع ص ٦١ ، وابن وثيق : الجامع ص ٧٤ . (١٣٠) قال الرضي (شرح الشافية ٣٢١/٣) : « وأما الاثنان الباقيان نحو سُئِلَ ويقرئك فعلى مذهب بحرف حركته ، وعلى مذهب الاخفش بحرف حركة

ما قبله ، كل ذلك بناء على التخفيف » وينظر : ابن عصفور : شرح جمل الزجاجي ٢/٣٥٨ ، والسيوطي : همع الهوامع ٢/٢٣١ . (١٣٠ب) في الأصل المخطوط : طرفاً . (١٣١) ينظر : ابن جني : سر صناعة الاعراب ١/٤٨ - ٤٩ . (١٣٢) ما بين المعقوفين غير واضح في الأصل .

(١٣٣) كذا في الأصل ، والمناسب للسياق (وواواً) . (١٣٤) ما بين المعقوفين غير واضح في الأصل . (١٣٥) عقد المؤلف باباً قصيراً بالعنوان نفسه في كتابه الجمل (ص٢٩٧) ذكر فيه ستاً وعشرين مادة مهموزة ، وقال في آخره (ص٢٩٨) : « وقد ذكرت علتها في كتاب الهجاء » ، وهو يشير الى هذا الباب من كتاب الخط ، فيما يظهر لي . (١٣٦) الاستبراء أن يشتري الرجل جارية ـ كان ذلك فيما مضى من الزمان ـ فلا يطؤها حتى تحيض عنده حيضة ثم تطهر ، ومعناه طلب براءتها من الحمل ، (لسان العرب ١/٢٥ برأ) . (١٣٧) الكلمة غير منقوطة في الأصل ، والفعل يقال فيه هزأ وهزىء به (لسان العرب ١/١٧٨ هزأ) . (١٣٨) ضبطت الكلمة في الأصل بسكون التاء . (١٣٩) جاء في لسان العرب (١/٨٠ رفأ) : « رفأ الثوب مهموز يرفؤه رَفْأً لأَم خَرْقَهُ وضَمَّ بعضه الى بعض . . . وربما لم يهمز » . (١٤٠) جاء في لسان العرب (١/٨٤ زنأ) : زنأ في الجبل . . . صَعِدَ فيه ، وجاء فيه (٤/٢٣٨ صعد) : « صَعِدَ المكان وفيه صعوداً وأصعد وصعَّد ارتقى » . (١٤١) قَنَأْتُ وقَنَيْتُ : لغتان (لسان العرب ١/١١٤ قنأ) . (١٤٢) في الأصل : الخمر ، وفي لسان العرب (١/٨٦ سبأ) : « سبأ الخمر » . (١٤٣) في الأصل (أسبأرها) وقد تكرر مثل هذا الرسم للهمزة ، وهو مذهب قديم ، والهمزة المتطرفة اذا اتصل بها ضمير تأخذ في الرسم حكم المتوسطة وبعضهم يبقي لها حكم المتطرفة ، فهذه الكلمة ترسم هكذا (أسبأها) أو (أسبؤها) أو (أسبأوها) وهذا مذهب قديم متروك (ينظر : ابن السراج : كتاب الخط ص ١٢٠ ، وابن درستويه : كتاب الكتاب ص٣٢) . (١٤٤) في لسان العرب (١/٧٧ رثأ) : « رثأت الرجل مدحته بعد موته لغة في رثيته . . . وأصله غير مهموز » . (١٤٥) رزأ فلان فلاناً إذا بَرَّه (لسان العرب ١/٧٩ رزأ) . (١٤٦) أرفأت السفينة اذا قربتها من الشط ، وبعضهم يقول : أرفيت بالياء ، والأصل الهمز (لسان العرب ١/٨٠ رفأ) . (١٤٧) النسيئة : الدين المؤخر (لسان العرب ١/١٦٦ نسأ) . (١٤٨) في لسان العرب (١/١٦٣ نسأ) : « نسأتها » . (١٤٩) كلمة غير منقوطة لم أتمكن من قراءتها . (١٥٠) روّأ في الأمر : نظر فيه وتعقّبه ولم يعجل بجواب (لسان العرب ١/٨٣ روأ) . (١٥١) كذا في الأصل ، والمناسب (مهموزة) . (١٥٢) ينظر لسان العرب ١/١٦٣ نسأ . (١٥٣) ينظر (باب ما تركت العرب همزه وأصله الهمز) في المخصص

لابن سيده ١٤/٧ ، وكذلك لسان العرب ١/٢٢ برأ . (١٥٤) قال ابن منظور (لسان العرب ١/٥٧ حدأ) : « وترك الهمز فيه لغة » . (١٥٥) طأطأ رأسه : طامنه ، والشيء : خفضه (لسان العرب ١/١٠٨ طأطأ) . (١٥٦) أوطأ العشوة : أركبه على غير هدى (لسان العرب ١/١٩٢ وطأ) . (١٥٧) المواطأة : الموافقة (لسان العرب ١/١٩٥ وطأ) . (١٥٨) في الأصل (تواطيء) . (١٥٩) ينظر : لسان العرب ١/٢٢ - ٢٣ برأ . (١٦٠) الكلمة غير منقوطة في الأصل ، وفي لسان العرب (١/١١٣ خبأ) : « وخَبَأَ الطِّيبَ والأمرَ يخبؤه خَبْأً صنعه وعمله » ، ولعل الكلمة مُصَحَّفة . (١٦١) ما بين المعقوفين غير واضح في الأصل ، وينظر : الخليل : العين ، تح : د. المخزومي ود. السامرائي ، بغداد ، ١٩٧١م ، ٢/٢٦٣ . (١٦٢) نكأ القرحة : قشرها قبل أن تبرأ فنديت (لسان العرب ١/١٦٨ نكأ) . (١٦٣) تكأ عليه : اتكأ واتكأ (لسان العرب ١/١٤٨ تكأ) . (١٦٤) كلمة غير واضحة في الأصل ، وفي لسان العرب (١/١٥٣ ملأ) : « تملأت من الطعام » . (١٦٥) في الأصل : بؤت ، وهو تصحيف ، جاء في لسان العرب (١/١٦٩ نوأ) : « ناء بالحمل ، اذا نهض به مثقلاً » . (١٦٦) في الأصل : ثأم ، وهو تصحيف ، جاء في لسان العرب (١٥/٤٤ ثأم) : « ثأم الأسد . . . وهو دون الزئير » . (١٦٧) القاف غير منقوطة في الأصل ، وفي لسان العرب (١/١٢٨ قدأ) : « واقدأ الرجل : أطعمه » . (١٦٨) الكلمة غير منقوطة في الأصل ، وفي لسان العرب (١/٦٥ مرأ) : امترأ : عرج منفتحة . (١٦٩) الكلمة غير واضحة في الأصل . (١٧٠) وثَأَتْ يدُ الرجل وَثْأً ، ووُثِئَتْ ، ووُثِئَتْ على صيغة ما لم يُسَمَّ فاعله ، والوَثْأَةُ : الضرب حتى يرهَصَ الجلدُ واللحم ويصل الضرب الى العظم من غير أن ينكسر . (لسان العرب ١/١٨٥ وثأ) . (١٧١) النون غير منقوطة في الأصل ، والمناسب للسياق : أنحيته . (١٧٢) اللَّثَأ : الرصاء الحار والجمر ، ومثلث الهمزة في ذلك اذا حملتها في اللثة ، (لسان العرب ١٤/١٥٢ مثل) . (١٧٣) قال ابن جني (مختصر القوافي ، تح : د. رمضان عبدالتواب ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ص ٣٠) : « فأما الإكفاء فهو اختلاف الرَّوِيّ وذلك اذا كانت الحروف متقاربة المخارج » وقال (ص ٣١) : « الاكواء هو رفع قافية وجر اخرى في شعر واحد » . ونقل ابن منظور في لسان العرب (١/١٣٧ كفأ) أن من العلماء من يجعل الاكفاء بمعنى الاقواء . (١٧٤) أي أرفعه عنه (لسان العرب ١/٧٦ ربأ) . (١٧٥) لسان العرب ١/٧٥ ربأ . (١٧٦) الوضوء بضم الواو : المصدر ، وبفتحها : الماء الذي يتوضأ به (لسان العرب ١/١٨٩ وضأ) . (١٧٧) الوضاءة : الحُسْن (لسان العرب ١/١٩٠ وضأ) . (١٧٨) في الأصل : ثأثأ ، وهو تصحيف (ينظر : لسان العرب

١/١٥٦ ثأثأ) . (١٧٩) زيادة لازمة يدل عليها ما ورد في لسان العرب (١/١٥٦ تأثأ) . (١٨٠) في الأصل : رفثت ، وهو تصحيف (ينظر : لسان العرب ١٧/٥٩ زأن) . (١٨١) الرأفة : الرحمة (لسان العرب ١١/١١ رأف) . (١٨٢) في الأصل : أربأت ، وهو تصحيف يدل عليه ما ورد في كتاب الجمل للمؤلف (ص ٢٩٧) : « وأردأت الرجل : أي أعنته » . (وينظر : لسان العرب ١/٧٨ ردأ) . (١٨٣) ينظر : السيرافي : شرح كتاب سيبويه ، تح : د. رمضان عبدالتواب وآخرين ، القاهرة ، ١٩٨٦ م ، ١/٩٠ ، والعكبري : شرح اللمع ٢/٣٣٥ . والسيوطي : همع الهوامع ١/١٥ . (١٨٤) ينظر : ابن السراج : الاصول ١/٤٨ و ٢/١٩٤ ، وابن عقيل : شرح ألفية ابن مالك ١/٨٥ . (١٨٥) في الاصل : واسمع ولا تسمع ، وهو تحريف ظاهر ، لأن الكلام عن الأفعال المعتلة الآخر . (١٨٦) سيبويه : الكتاب ٤/١٥٩ ، وابن السراج : الأصول في النحو ، تح : د. عبدالحسين الفتلي ، ط ٢ ، بيروت ، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م ، ٢/٣٨٢ ، وكتاب الخط (له) ص ١١١ ، وابن يعيش : شرح المفصل ٩/٧٧ . (١٨٧) السيوطي : همع الهوامع ٢/٢١٠ ، ونصر الهوريني : المطالع النصرية ص ١٥٩ . (١٨٨) سورة الأنعام ٩٠ . (١٨٩) كذا في الأصل ، ولعل تمام العبارة : عليه هاء وقف . (١٩٠) ينظر : ابن الأنباري : ايضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل ، تح : محيي الدين عبدالرحمن رمضان ، دمشق ، ١٩٧١ م ، ١/٣٠٣ و ٣١١ . (١٩١) سورة البقرة ٢٥٩ . (١٩٢) ينظر : ابن الأنباري : إيضاح الوقف والابتداء ١/٣٠٦ - ٣١٠ . (١٩٣) زيادة يقتضيها السياق . (١٩٤) ما بين المعقوفين غير واضح في الأصل . (١٩٥) في الأصل : وفتحة بعد الواو ، وقد قال الصولي (أدب الكتاب ص ٢٤٨) : « وكل واو وقعت بين ضمتين أو كسرتين تسقط » . (١٩٦) كذا في الأصل . (١٩٧) ينظر : ابن قتيبة : أدب الكاتب ص ٢٠٩ وابن السراج : كتاب الخط ص ١٢١ ، وابن جني : سر صناعة الاعراب ١/١٢٦ . (١٩٨) زيادة ليست في الأصل . (١٩٩) في الأصل : تقدمها ، وهو تحريف . (٢٠٠) في الأصل : تقدمها ، وهو تحريف . (٢٠١) زيادة ليست في الأصل . (٢٠٢) كذا في الأصل ، ولعل تمام العبارة : من قبل أنها علم . (٢٠٣) في الأصل : عليها ، وهو تحريف ، لأن الكلام عن (ثم) . (٢٠٤) في الأصل : معها . (٢٠٥) ينظر : ابن قتيبة : أدب الكاتب ص ١٨٦ . (٢٠٦) كذا في الأصل ، ولم يتضح لي توجيهه ، وفي شرح المفصل لابن يعيش (٩/١١٥) : « أوس الجرح ، والأصل أؤس » ، أي ثأره (لسان العرب ١٨/٣٦ أسا) . (٢٠٧) الكلمة غير منقوطة في الأصل . (٢٠٨) الكلمة غير منقوطة في الأصل . (٢٠٩) ينظر : ابن قتيبة : أدب الكاتب ص ١٨٦ - ١٨٧ ، وابن النحاس : باب من الهجاء ، تح : محمود الدرويش ، مجلة المورد ، م ١٥ ، ع ٤ ، س ١٩٨٦ م ، ص ٣٣١ . (٢١٠) الكلمة غير منقوطة في الأصل . (٢١١) سورة البقرة ٢٨٣ . (٢١٢) ينظر : الداني : المقنع ص ٢٩ ، وابن وثيق : الجامع ص ٧١ . (٢١٣) ينظر : ابن قتيبة : أدب الكاتب ص ١٨٦ ، وابن السراج : كتاب الخط ص ١٢١ ، وابن درستويه : كتاب الكتاب ص ٧٧ . (٢١٤) سيبويه : الكتاب ٤/١٤٤ ، وابن يعيش : شرح المفصل ٩/٧٧ - ٧٨ . (٢١٥) الصولي : أدب الكتاب ص ٢٥٠ . (٢١٦) في الأصل : تسل . (٢١٧) الكلمة غير واضحة في الأصل . (٢١٨) الكلمة غير واضحة في الأصل . (٢١٩) ينظر : ابن قتيبة : أدب الكاتب ص ١٩٤ ، وابن السراج : كتاب الخط ، ص ١٣١ ، وابن النحاس : باب من الهجاء ص ٣٢٧ . (٢٢٠) سورة العنكبوت ٥٠ ، وفيها (وإنما . . .) . (٢٢١) سورة النساء ١٧١ . (٢٢٢) زيادة ليست في الأصل . (٢٢٣) ينظر : ابن قتيبة : أدب الكاتب ص ١٩٤ ، وابن السراج : كتاب الخط ص ١٣٠ ، وابن درستويه : كتاب الكتاب ص ٥١ ، وابن بابشاذ : شرح المقدمة المحسبة ٢/٤٥٥ . (٢٢٤) كذا في الأصل ، ويترجح لدي وجود سقط ها هنا . وقد قال ابن درستويه في كتاب الكتاب (ص ٥٢) عن هذا الموضوع : « ولا يجوز أن توصل بفي عندنا كقولك : رغبت في ما عند الله ، لأنها بمعنى الذي ها هنا ، ولكنها توصل بها اذا كانت (ما) بعدها استفهاماً ، وحذفت ألفها من اللفظ . . . وان جاءت (ما) المؤكدة التي لا صلة لها بعد (في) جاز وصلها بها ، فأما من وصلها بها على كل حال فانما شبهها بمن وعن لأنها حرفا جر مثلها ، ومن وعن على حرفين ، وذلك رديء ، والقياس ما قلنا ، لأنه يقع في عن ومن إدغام مع (ما) وليس ذلك في (في) . . . » . (٢٢٥) أي (عن من) ويجوز (عمن) . (٢٢٦) ابن السراج : كتاب الخط ص ١٣٠ ، وابن درستويه : كتاب الكتّاب ص ٥٥ ، والصولي ، أدب الكتّاب ص ٢٥٨ . (٢٢٧) ابن قتيبة : ادب الكاتب ص ٢٠١ ، والداني : المقنع ص ٥٤ ، وابن وثيق : الجامع ص ٥٧ . (٢٢٨) لعله يريد : واتباعاً للعادة الجارية . . . الخ . (٢٢٩) كذا في الأصل ولعله : على ما ذُكِرَ ، أو على ما ذكروه ، أو على ما ذكره الخليل ، أو على ما ذكره سيبويه (ينظر : الخليل : العين ٣/٣١٧ ، وسيبويه : الكتاب ٤/٤٣٢ ، وابن السراج : كتاب الخط ص ١٢٤ ، وابن جني : سر صناعة الاعراب ١/٥٦) . (٢٣٠) في الأصل : كثير . (٢٣١) في الأصل : الصلاة ، والمناسب ما أثبته (ينظر : ابن درستويه : كتاب الكتّاب ص ٩٠) . (٢٣٢) ابن قتيبة : ادب الكاتب ص ٢٠٢ ، والزجاجي : الجمل ص ٢٧٨ . (٢٣٣) ابن درستويه : كتاب الكتّاب ص ٤٤ . (٢٣٤) ابن قتيبة : أدب الكاتب ص ٢٠٦ ، وابن درستويه : كتاب الكتاب ص ٤٣ . (٢٣٥) الكلمة غير واضحة في الأصل . (٢٣٦) كتب تاريخ النسخ في هامش الورقة .

ارجوزة الحميات المستدركة على الرئيس ابن سينا

رحمه الله

تحقيق

جمال الخياط

الرجز من البحور القديمة في الشعر العربي وهو الوزن الشعبي الذي ساد ، في العصر الجاهلي ، ويتكون من (مستفعلن) ست مرات أو أربعاً جزوءاً وسمي بهذا لانبساط اسبابه على اوتاده .

ورد في لسان العرب قول ابن سيده « . . . والرجز شعر ، ابتداء ، اجزاؤه سببان ثم وتد وهو وزن يسهل في السمع ويقع في النفس ، نحو :

يا ليتني فيها جذع
اخب فيها واضع

وقد اختلف فيه فزعم قوم أنه ليس بشعر ، وأن مجازه مجاز السمع وهو عن الخليل شعر صحيح ولو جاء منه شيء على جزء واحد لاحتمل الرجز ذلك لحسن بنائه . . . » .

والمقصورة الدريدية ، لأبي دريد الأزدي ، المتوفى سنة ٣٢١ هجرية من أشهر الأراجيز التي يزخر بها الأدب العربي ومنها :

يا ظبية أشبه شيء بالمها
ترعى الخزامى بين أشجار النقا
إمّا ترى رأسي حاكى لونه
طرة صبح تحت اذيال الدجى
واشتعل المبيض في مسوده
مثل اشتعال النار في جزل الغضا
لو لابس الصخر الأصم بعض ما
يلقاه قلبي فضّ اصلاد الصفا
لو كانت الاحلام ناجتني بما
ألقاه يقظاناً لأصماني الردى
لا تحسبن يا دهر أني ضارع
لنكبة تعرقني عرق المدى
مارست من لو هوت الافلاك من
جوانب الجو عليه ما شكا
لكنها نفثة مصدور إذا
جاش لغام من نواحيها غما . . الخ

إن الرجز بمقدار ما فيه من وزن يسهل في السمع ، ويقع في النفس ، سهل الحفظ ، أيضاً ، لذلك عني المتقدمون بوضع الأراجيز التي تخص موضوعاتها العلوم ، ومنها الأراجيز الطبية[1] .

ان الذي يعنينا هنا ، هو الأراجيز الطبية التي نظمها الشيخ علي ابن سينا التي اختصر بها ، شعراً ، كتابه الشهير (القانون في الطب) ويكفينا ، في معرض الحديث عن أهمية القانون ، القول ان هذا السفر الجليل كان ثاني الكتب التي طبعت ، عند اختراع الطباعة ، بعد الأنجيل الا أن الأراجيز كانت أقل حظاً من الاهتمام من (القانون) ولا نعلم على وجه الدقة عدد الأراجيز التي نظمها ابن سينا ، وعدد الأراجيز التي

نسبت اليه ، وهي ليست له ، أو الاراجيز التي انتحلها غيره .

يرى الدكتور كمال السامرائي في كتابه القيم : مختصر تاريخ الطب العربي أن لابن سينا (ص ٥٦٢ الجزء الأول) ثماني اراجيز هي :

١ ـ أرجوزة في تدبير الصحة في الفصول (موجودة في مكتبة بروز ويلكم في لندن)[١] .

٢ ـ أرجوزة في التشريح (ويلكم)[٢] .

٣ ـ أرجوزة في التشريح عموماً (ويلكم)[٣] .

٤ ـ أرجوزة في الطب وهي أشهر ارجوزاته ومطلعها[٤] :

الحمد لله المليك الواحد
رب السموات العلي الماجد

٥ ـ أرجوزة في المجربات (جامعة بغداد ـ ومكتبة الامام الحكيم بالنجف) مطلعها :

بدأت باسم الله في نظم حسن
اذكر ما جربته طول الزمن

٦ ـ أرجوزة في نظم القضايا الخمس والعشرين لابقراط على دلالة الموت (جامعة بغداد) ومطلعها :

يا رب سر لم يزل مخزوناً
مكتتماً بين الورى مكنوناً

٧ ـ الأرجوزة الوجيزة المسماة التحفة المزيزة (مكتبة الزاوية الحمزاوية بالمغرب) ومطلعها :

الحمد لله المعافي الشافي
سواه لا يشفي ولا يعافي

٨ ـ كفاية المرتاض في علمي الأبوال والأنباض (حاجي خليفة ، ص ١٥١ ـ المكتبة القادرية العامة ببغداد) ومطلعها :

الحمد لله الحكيم الباري
ثم صلاته على المختار ،

ولم يرد ذكر لأرجوزة الحميات فيما تقدم . . !

× × ×

اتصلت بالدكتور كمال السامرائي فأجابني ـ مشكوراً ـ بما يفيد بتشككه من صحة نسبتها الى ابن سينا لأن (مضمونها) ـ في بعض جوانبه ـ يختلف عن كتابه (القانون في الطب) . الا ان الوقوف على رأي السامرائي ما زال قائماً بعد ان ثبت لدي ، بعد الاطلاع على النسخ الاخرى ، أن المخطوطة لا سيما التي سنكشف عنها تختلف اختلافاً كبيراً عن المخطوطة المنشورة في العدد الرابع من مجلة المورد الصادر في مقتبل شتاء ١٩٨٥ نقلاً من مخطوطة (بروز ويلكم ـ لندن) .

يبدو لي ان مخطوطة (ويلكم) لم يبوبها ناسخها ، قبل أن تحتفظ بها المكتبة على نحو سليم ، وإذا تجاوزنا عشرات الأخطاء اللغوية ، والعروضية ، والطباعية ـ وسنورد ذلك في الهوامش ـ فإننا لا نستطيع ان نتجاوز تداخل فصول هذه الأرجوزة ، ببعضها ، بحيث أصبحت علامات كل حمى ، في موضوع حمى من نوع آخر . وأعراض تلك في غيرها . وتركيب أدوية كل واحدة من الحميات في علاج حمى اخرى ومن ثم يقود هذا الى صحة رأي الدكتور السامرائي في اختلاف (المضمون) عن المرجع الرئيس : القانون في الطب . . ويقود هذا أيضاً الطبيب الذي يعتمدها الى إحداث مجزرة دوائية بسبب من إنحراف مواضع الأدوية عن مكانها الصحيح . . والعياذ بالله ! .

× × ×

منهج التحقيق

اعتمدت ، في دراسة هذه الأرجوزة ، على النسخة الخطية الموجودة في مكتبة الخياط التي اكتشفتها بين اكداس من الكتب المطبوعة المهملة التي ستؤول ، بإذن الله ، الى دار صدام ، خدمة للباحثين وطلاب العلم ، ضمن اراجيز لابن سينا ، وغيره ، في كتاب (المبارك في الطب) الذي خطه الطبيب يوسف صدقي الخياط ـ أبو جد كاتب هذا التحقيق ـ سنة ١٢٩٩ هجرية وقارنتها بالنسخة الخطية الموجودة في مكتبة المتحف العراقي ببغداد ٥٢٧٣/٢ (المقيدة لمجهول) فوجدتها مشابهة لنسخة آل الخياط سوى آخر صحيفتين كانتا مفقودتين في نسخة المتحف وقد تأكد لدي ان نسخة المتحف منسوخة عن نسخة آل الخياط ـ ما عدا بعض الاختلافات اليسيرة والأخطاء البسيطة ـ بعد أن لاحظت أن الناسخ قد أضاف بيتين ، في موضعين متفرقين ـ وكتب الى جانب كل منهما كلمة (لي)

هذه أرجوزة الحميات المستدركة

على الرئيس ابن سينا رحمه الله

تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلي القاهر ... الدائم الفرد الحكيم الفاطر

ذي العز والقدرة والسلطان ... والطول والفضل والامتنان

صلوات الله ذي المواهب ... على النبي السابغ المذاهب

خير الورى رسولنا محمد ... الهاشمي القرشي المرشد

رسله الهادي إلى الأنام ... يهدي إلى الإيمان والإسلام

هذه أرجوزة عملتها (خ نظمتها) ... في ضروب الحميات صنفتها (خ أصناف عارضة)

أسئل الله جزيل الأجر (خ اللطيف الخ) ... فيما شرطت شرحه من فن

في حد الحمى وأجناسها

قد تم الكتاب المبارك في الطب وهو ألفين ومائة

وسبعة عشرة بيتا وذلك في شهر محرم الحرام سنة

تسعة وتسعين بعد مائتين والألف هجريته وذلك

[بيد] على الفقير الحقير المعترف بالذنب والتقصير الراجي

عفو ربه القدير يوسف صدقي نجل المرحوم أحمد

أفندي المشهور بابن الخياط وقد كتبه لنفسه لا

لغيره غفر الله له ولوالديه ولمن نظر فيه

ولجميع المسلمين

أمين

فإن تجد عيبا فسد الخللا ... جل من لا عيب فيه وعلا

بالقلم الاحمر أي أنها لغير الناظم ، أياً كان ، وتابعه في ذلك ناسخ نسخة المتحف . . بعد ان حذف كلمة (لي) !

لقد بذلت جهدي لأعثر على نسخة اخرى من هذه المخطوطة داخل العراق وخارجه ، في المكتبات التي عرفت بما تحويه من مخطوطات ، أو لدى باحثين اشتهروا بجهودهم في التتبع والتحقيق ، ولكنني لم أحظ بذلك .

. . والله الموفق

الرموز :

خ : مخطوطة مكتبة الخياط .

و : مخطوطة مكتبة بروز ويلكم ـ لندن .

م : مخطوطة دار صدام للمخطوطات .

هوامش المقدمة

(١) كتب الباحث الدكتور عادل البكري مقالاً ضافياً عن الأراجيز الطبية في العدد الأول من المجلد الثالث عشر من مجلة المورد لسنة ١٩٨٤ ولمن شاء التوسع في الاطلاع الرجوع اليه . (٢) لم يذكر الدكتور كمال السامرائي مطلع هذه الأرجوزة وأرى ان ذكر المطلع غاية في الأهمية وذلك لاختلاف عناوين الأراجيز من مخطوطة الى اخرى ففي مخطوطة مكتبة الخياط أطلق عليها ناسخها اسم الأرجوزة الوسطى وأضاف : « . . . ويقال لها الصغرى » ومطلعها :

يقول راجي ربه ابن سينا ولم يزل بالله مستعينا

يا سائلي عن صحة الاجساد اسمع حديث الرشد بانتباه

وفي رواية (نسخة خ) (في صحيح الطب بالاسناد) . الا انني اعتقد ان الدكتور عادل البكري (هامش (١) اعلاه) كان اكثر صواباً حين ذكر ان هذا المطلع مسبوق ببيت آخر هو :

الحمد لله على ما أنعما حمداً يجلو به عن القلب العمى

فمن عادة الأقدمين البدء بحمد الله . أما الدكتور ابو شادي الروبي في كتابه محاضرات في تاريخ الطب العربي (دار المريخ للنشر ـ الرياض ـ ص ٢٠) فقد أطلق عليها اسم (ارجوزة في الفصول ـ التي يستحسن فيها تناول الطعام من انواع معينة) . (٣) لابن سينا في مكتبة ويلكم ارجوزتان في التشريح تبدأ الأولى ب :

الحمد لله مسبل الفضل وخالق الخلق القديم الأزلي

ويوجد نسخة منها في مكتبة الفاتيكان . وذلك وفقاً للمذكرة التي كتبها لي الدكتور حسين علي محفوظ فله الشكر الجزيل . (٤) . . أما ارجوزة التشريح الثانية فهي التي مطلعها :

الحمد لله على عطيتي وعاصمي من ألم مبلي بي

(الروبي ـ المرجع المتقدم ـ ص ٢٠) . (٥) في مخطوطة خ أطلق عليها الناسخ اسم الأرجوزة الكبرى وكذلك فعل في نسخة م أي نسخة المتحف العراقي .

النص

هذه أرجوزة الحميات المستدركة

على الرئيس ابن سينا رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ للهِ العليِّ القادرِ
الدائمِ الفردِ الحكيمِ الفاطرِ
ذي العزِّ والقدرةِ والسلطانِ
والطولِ والفضلِ والامتنانِ
وصلوات[١] اللهِ ذي المواهبِ
على النبيِّ الناسخِ المذاهبِ
خيرِ الورى رسولنا محمدِ
الهاشميِّ القرشيِّ المرشدِ

أو خلفةٍ تحدثُ او عن تنحمِ
أو عن الأعياء فدعه تسلم[٣].
أو امتلاءٍ حادثٍ أو سُدَدِ
فأحذرهما والمح بقول سدد[٤].
وكثرة النومِ أو الافراحِ
قد يحدثانها معاً يا صاح[٥].
والبول والنجو[٦] إذا ما اعتقلا
فسراً فقد آن لها أن تقبلا.
وإن رأيت ورماً في الإبطِ
فإنه عن إنصباب الخلطِ[٧].
تتبعه حمّى هي اليومية
وهكذا تتبعُ للاربية.
دليلُها نُضجٌ[٨] يُرى في الماءِ
والنبضُ قد يكونُ ذا استواءِ.

في علاج حمى يوم بقول كلّ

النقص في التدبير والعلاجِ
نقصانُ ما زاد على المنهاج
فعالج الأضداد بالأضدادِ
تسلك بذاك[٩] سبلَ الرشاد
وداوِ بالبرودةِ السخونهْ
ودبرْ التجفيفَ باللدونهْ
وأنقض على الأحزان[١٠] بالأفراح
تبلغ بذاك غايةَ النجاحِ
بنقر طنبور وضرب عود
لصحةِ[١١] الأبدانِ قال عودي
وحركاتُ النفسِ بالسرِّ
وحركاتُ الجسمِ بالحدرْ
والنومُ والسكون[١٢] والقرارْ
علاجُ من شطت به الديارْ
واستعملِ الحمامَ بعد النضج
فإنه من السقام منجي
وعالج الحمّى عن الزكام
خيفةَ أن يفضي الى البرسامِ
وإن تُرد عُلاجَ حمّى الورم
فلتعتمد تسكين ذاك الألم[١٣]
والفصدُ[١٤] إن كان له محتملا
وللضماد فلتكن مستعملا
وليغتذ الاغذيةَ اللطيفه
لحفظ[١٥] تلك المهجة الشريفهْ

في حمى الدق وتسمى اقطيقوس
والذبول وتسمى فارسموس[١٦]

والحدُّ في الذبول باختصار
نقصانُ الأعضا عن المقدارِ
بحرِّها تلوّث الرطوبهْ
من أجل هذا سُمّيت مذيبهْ
اسبابها كحمّياتِ اليومِ[١٧]
من همٍّ أو غمٍّ وسواءِ نومِ
لكنّها دائمةُ البقاءِ
اكثر من تلك بهذا الداءِ
وربما تحدثها الاوجاعُ
وحميات الخلط[١٨] والصداعُ
وقرحةٌ في رية قد قُدمتْ
وشوصةٌ وذاتُ جنبٍ صعبتْ[١٩]
انواعُها ثلاثةٌ عند العدد
وكلها مذيبةٌ لحمَ الجسد
قسمتها بحسب الرطوبهْ
بعيدةٌ[٢٠] في العقد أو قريبهْ
او هي في أولِ الانعقادِ

وهذه أسلمُ للاجساد
دليلُها صعبٌ على الحذّاق[1]
لأنها قليلةُ الاحراق
يظهرها الشرابُ والطعامُ
فانهمْ وقد يُحدثها الزكامُ[2]
ونوعُها المدعوُّ بالشيخوخي
يُنْبِئُ من الظفر الى اليافوخِ

في علاج حمّى الدق

فإن تُردْ علاجَ حمّى الدق
فلتبتدىء علاجها برفقِ[3]
اولُ ما تنظرُ في الهواءِ
وأتبعه[4] بالدثار والغذاءِ
بلبن النساء فهو[5] الأفضلُ
من غيره من لبن يستعملُ
كلبنِ الأتان[6] ثم الماعزِ
فلا تكن عن حرزه[7] بعاجز
وأسقهم ماءَ الشعيرِ الصِرفا
فإن فيه في العلاجِ[8] اللُطفا
ولتغذهم اغذيةٌ معتدلهْ
جيدةَ الكيموسِ لا مثقلهْ[9]
اعدل بهم الى مهبِ الشمال[10]
وبخرّن ثيابهم بالصندل
ورُشّها رشاً بماءِ الورد
وكلّ ماءِ عطرٍ ذي بردِ
ولتجعلنّ بيوتهمْ منفتحهْ[11]
جوفيةً فإنّ ذاك مصلحهْ
وموضعُ العليلِ ايضاً يفرشُ
بالورد والخلاف فهو منعش[12]

وبالبنفسج وبالصفصاف
والشاهسنوم علاج كافي[13]
شمّم لبعضهم من الكافور
وليحذرِ[14] العود مع العبير
اجتنب التجفيفَ والجلاءا
ويردْنَ ولطفَ الغذاءا[15]
من قرعٍ او من بقلة[16] حمقاءِ
ومن خيارٍ ثم ومن قثّاء
واعمل لهم كشكاً[17] من الشعير
فإنه من أصلحِ الامور
واجعل شرابهم من الجلّاب
والورد والريباس[18] والعنّاب
واحذر عليهم أن يلينّ الطبيع[19]
فإنه الى الهلاك يدعو
واستعملْ الحمامَ والادهانا
واصبب على ابدانهم ألبانا
ادخلهُم في كل يوم إبزنا[20]
ترطّب الجسمَ وتبقى[21] البدنا
حذّرهم الرياضةَ القليلةْ
فضلاً عن الكثيرةِ الطويلةْ
وهكذا الهمومَ والأوصابا
والغم[22] والأفكارَ والأتعابا

في أسباب العفونة الموجبة للحميّات العفنة[23]

واما الذي يؤثّر[24] العفونهْ
فشدةُ التكثيف والسخونهْ
ومادةٌ[25] بين المسام تلحجُ
غليظةٌ محصورةٌ لا تخرجُ[26]
او من غذاء بينّ الفساد
يعفّن الأخلاط في الأجساد

أسبابُها قديمةٌ في البدنِ
سابقةٌ فيه بطول الزمنِ
ويستدل بالطبيعياتِ
من الأمورِ اكثر الاوقاتِ(٢٧)
كذاك أيضاً بالضرورياتِ
وبالذي يتبعُ من آفاتِ(٢٨)
كذاك(٢٩) بالسحنةِ والمزاجِ
والسن والغالبِ من امشاجِ
والفصلِ والبلدِ والهواءِ
وعادةِ الانسان في الغذاءِ(٣٠)
وما ترى يتبع(٣١) من اعراضِ
فإنها دلائل الأمراضِ
والخِلطُ قد يكون ذا فسادِ
من خارجِ العروقِ والأورادِ(٣٢)
فيظهر البرد والإقشعرارْ
ومع ذا قد تكثر الأدوار
وتارة تدلنا الحرارةْ
والإضطرابُ قد يدل تارةْ
وتكثر الأعراض في الصعود
مثلَ الصداعِ الدائمِ الشديد
والجسْم لا يبقى(٣٣) على الكمالِ
إذ تأخذ الحمى في الانفصالِ
والخلط منها داخل العروقا
كان العليل دائماً مطبوقا(٣٤)
في شدةٍ بالليلِ والنهارِ
لكنه يرتاحُ في الأسحارِ(٣٥)
والنبضُ صلبٌ وله امتلاءْ
وبالفجاجة يدلُّ الماءْ

في الحمى الدموية العفنية وهي المُطبِقة

فالدمُ إن يعفنْ في العروق
فيحدثَ الحمى على التحقيق(٣٦)
وهذه مدعوةٌ بالمُطبقةْ(٣٧)
وقد يؤول أمرها للمحرقةْ
ضروبُها ثلاثةٌ مقومةْ
معدودةٌ(٣٨) مشهورة معلومةْ
ضرب به السقامُ(٣٩) في ازدياد
وآخرٌ يؤول للنفاد(٤٠)
وثالثٌ يظهر في الافراطِ
مستوياً وبينَ الانحطاطِ(٤١)
وهذه الضروبُ في التَّبيينِ(٤٢)
بحسب التحليل والتعفين
إن كان ما ينحَلُّ من بخارِ
مثلَ الذي يعفنُ في المقدارِ(٤٣)
فعند هذا يستوي السقامُ
هذا الذي ليس به إيهامُ
وإن غدا التعفين فيها الأكثر
زاد السقام فاستمع واعتبرْ(٤٤)
وإن غدا الأمرُ بها بالعكس
فالإنتقاصُ ظاهر للحسِّ(٤٥)
دليلها التكسيرُ والأوجاعُ
وثقلُ الأعضاءِ والصداعُ(٤٦)
والنخس والآلام في الصدغين
ورؤيةُ الخيال في العينين(٤٧)
وندوةٌ تعلق بالأبدان
والبولُ في اللون كأرجوان(٤٨)
مع اعتدالٍ في قِوام الفرع
وقد يرى تورمٌ بالصدغ(٤٩)
والنبضُ فيه قوةٌ ولينٌ
وحمرةٌ في الوجه تستبينُ(٥٠)
اكثرُ ما تعرضُ للفتيانِ
وفي الربيعي من الأزمان(٥١)

في علاج المطبقة[93]

افصدْ لمثل هذه الشكايةْ
فالفصدُ فيها نافعٌ في الغايه
والفصدُ واجب في الابتداء
فانظر الى القوة والهواءِ
والسنُ والمزاجُ ثم العادةْ
فهذه شروط ذي الفصادة[94]
وإن رأيت جلةَ الشروط
وقوةَ العليلِ في السقوط
فاعدل عن الفصد الى التبريد
لا سيما في زمن الصعود
وسائر العلاج مثل المحرقةْ
من الغذاء والأمورِ المرفقةْ
ومل بهذِ الى التجفيفِ
وتلك للمترطبِ بالمعروفِ[95] (لي)

في الحمى المحرقة

واعلم بأن الحميات المحرقةْ
تفرقُ في أعراضها للمطبقةْ
يصحبها حرٌ شديدٌ وعطشْ
وقد يكون معها شرٌ بطش[96]
والمرةُ الصفراءُ من اسبابها
ولا تُرى تريحُ من اغبابها[97]
والفرقُ بينها وبين الغِبِّ
اخلاطُ هذه بقرب القلبِ
والبلغمُ المالح إن تعفنا
فبما يلي القلب حدوثها دنا[98] (لي)
كثر ما تحدثُ في المصيفِ
وقد ترى في زمنِ الخريفِ
كذا وفي الكهولِ والشبانِ
والسخنِ من امزجةِ الانسان

يكثر فيها الاضطرابُ والأرقْ
والاختلاط والسهاد والقلق[99]
وصفرةٌ تعلو على الاسنانِ
والبولُ والنجوُ متغيّران[100]

علامات الخير والشر فيها

فإن اردتَ الحكمَ بالقضاءِ
للخير أو للشر في ذا الداء[101]
فانظر ثبوتَ العقلِ[102] والتنفسِ
وكن طبيباً ماهراً لتفرس[103]
والاضطجاعَ مع حسن الشهوةْ
وقلة الكربَ ووفرَ القوةْ
والعَرقَ الشاملَ للابدانِ
لا سيما إن كان عن بحرانِ[104]
فهذه تنذر بالشفاءِ
وضدُها ينذرُ بالفناءِ[105]
وإن رأيتَ ضد هذا مقضي
إن العليل عن قريب يقضي[106]

في حمى الغب[107]

والغِبُّ من عفونةِ الصفراءِ
تكونُ والربعُ عن السوداء[108]
فنصفُ يوم خلطُها[109] أن تصحب
ونصفُه الباقي ويومٌ تذهبُ
دليلُها الكربُ والالتهابُ
والبرد والغشيٌ والاضطرابُ
والنخسُ في الكبود والاوجاعُ
والعطش الشديدُ والصداع[110]
والبول احمرُ لطيفٌ ناري
والقيء والاسهال للمرار
والنبضُ في اولها صغيرُ
متواترٌ ليس له تغيير[111]

أقل ما تدورُ بالأجسام
اربعةٌ أو سبعةُ الأيام
وربما زادت على هذين
تنوبه سبعةٌ في اثنينِ
وإن تكن مشوبةً بغيرها
دامت ولم تكبح عِنانُ سيرها
أكثر ما تعرض للشبّان
وفي المصيفيُّ من الأزمان
والفلغموني يسوقُ الحمى
إن هو في عضو رئيسٍ ضنها[112]
ككبد أو كحجاب[113] القلبِ
وربما يسوقُ حمّى الغِبْ

في علاج المحرقة والغب

إعلمْ بأن الضد شاف ضِدّهْ
فاجعَلهُ أصلاً واتخذه عُمدهْ[114]
وقد عرفت الحمياتِ المُحرقهْ
وانها لكل طبع مقلقهْ
فداوها بكل شيءٍ يصلحْ
ويردن غب قلب يلفحُ[115]
إفرش أمامهم من الريحانِ
والورد والخلاف والكرمان
واختر لهم منازلاً جوفيّهْ
واقصد الى التعديل بالكليّه
من مسكن ومطعم ومشرب
وملبس ومن بخور طيِّب
واصنع لهم كشكاً من الشعير
واسقهم أقرصة الكافورِ[116]
تعطي السكنجبين في البكور
وبعده من كُشك الشعيرِ[117]

وخذ من الصندل عوداً أصفرا[118]
وزد له احمر عوداً آخرا
واسحقهما وبالغنْ في الدرس
واعجنهما عجناً بماءِ الخس
وزد قليلاً فيه من كافورِ
واطل على الكبود والصدور
واضرب لهم خلاً برهن الوردِ
وادهن به جبهتهم بقصد
وإن رأيت ثقلاً في الرأسِ
فكن بحفظ الذهن ذا احتراسِ
وإن تكن قوتُهم قويهْ
والمنتهى يدنى من الأمنيّهْ[119]
فاسقهم ماء الشعير وحدَهْ
ولا تزد عليه شيئاً بعدَهْ[120]
وانظر فإن رأيت نضجاً قد حضرْ
فكن بنقص الخِلط دائم الحذرْ
اسهله بالاجاص والبنفسجِ
والتمر هنديُّ مع الاهليلج[121]
اصفرهْ وبخيارِ شنبر
والسقمونيا ولا تكثُر[122]

في حمى الورد النائبة[123]

وخصص اسم الورد بالمواظبة
لأنّها في كل يوم نائبهْ[124]
وكونها من بلغمٍ تعفنا
تضّر بالابدان ضراً بيّنا
تنوبُ يوماً غيرَ ربع اليومِ
والربع تركٌ في مقال القومِ[125]
ومن دليلها رطوبةُ الفمِ
ورهلُ الجسم وقيءُ البلغمِ[126]

ويبلغُ البردُ الى الأطرافِ
وقد يرى في الظهرِ والأكتافِ
ويولُ شاكيها[١٢٧] ثخينٌ كدرٌ
او ابيضٌ رقٌ وفي ذاعبر
وليس يعتريه فيها ظما
وفي سواها لا يزال يظما
والعَرَقُ القليلُ في ابتدائها
كما يرى يكثرُ في انتهائها
والغثيُ والنبضُ بطيءٌ ماسخٌ
وفيه ضعفٌ واختلافٌ شائع[١٢٨]
اكثر ما تعرض للصبيان
وللشيوخ دون ما يهتان
وتعتري الناس على السواءِ
بالباردِ الرطبِ من الغذاء

في علاج البلغمية[١٢٩]

فاستعمل القيءَ لحمى الوردِ
واجعل علاجهم بقرص الورد
وقيئهم بالكُره لا تستدعِ
إن هو لم يأتيهمُ بالطوع[١٣٠]
واسقهم من السكنجبين
وامرس لهم من الجلنجبين[١٣١]
ولتغذهم بالسلق او بالنمنع
واقصد الى الملطّف المقطع[١٣٢]
فلّط غداهم في الابتداءِ
ولطّفنه وقت الانتهاء
اسهل بكل مسهل للبلغم
كتربدٍ او كلباب القرطم[١٣٣]

في حمى الرّبع[١٣٤]

قد قلت إن الربع في السوداء

حيث ذكرتُ القولَ في الصفراء
نوبتها يومٌ بغيرِ ثاني
وبعده فترتها يومان[١٣٥]
وقيل يومٌ أخذها إلاّ رُبُعْ
وربع اليوم ويومين تدعْ[١٣٦]
اعراضها البردُ الشديدُ المتعبُ
حتى كان العظمَ منها يضرب[١٣٧]
ولونهم يميل للسوادِ
وتارةً يكون ذا اكمداد[١٣٨]
والنخس والاوجاع في الطحال
ورقةٌ تظهر في الأبوال
مع ابيضاض أو مع اسودادِ
إن كان هذا الخلط في النفاد[١٣٩]
والنبض ذو تفاوتٍ صغيرٌ
وفي انتهاء دورها كبير[١٤٠]
اكثر ما تحدثُ في الخريف
وفي المزاج البارد اللطيف[١٤١]

في علاج السوداوية[١٤٢]

لا تغفلن أن تستبين عنصرا[١٤٣]
تولّدتْ منه وكن مستبصرا
وعالج احتراق ذاك مسرعا
ببختج[١٤٤] مقارمٍ كي تقلعا
وان رأيت نضج ذاك الخِلطِ
فاقصد الى استفراغه بقسطِ
بلا زورد وبافتيمونِ
وماء لبلاب وغاريقون[١٤٥]
وبالسنا ايضاً وبالاهليلج
وقيءٍ[١٤٦] بالسكنجبين السّادج
واطعمه[١٤٧] السلقَ من البقول
واسقه اطبخة الأصول

واعطه(148) شرابَ الأفسنتين
وقرص الأسقولو قندريون
كذلك أيضاً من شراب الغافت
فإنه يجبرُ نفسَ الغابت(149)
أوسع لهم في صالح الغذاء
من لحم درّاج ومن جداء
ومن فراريج ومن حملانِ
ودعْ جدالَ قائلِ البهتان(150)
فإن بعض المحدثين قد يرى
ترك اللحوم جملةً وما درى(151)
واعطهم اليمام والعصفورا
من لم يكن مزاجه محرورا(152)
أو لحم عجلٍ لهمْ غذاءْ
ودونه في فضله الجداء

في حمى ليفوريا وانيبالوس(153)

وقد يُرى في ظاهر الانسانِ
بردٌ وحرٌ داخل الأبدانِ
وكون هذا عن غليظ بلغم
لا يستحيلُ جملةً الى الدم
وقد يكون أمرها بالغبِّ
فلتنح نحواً من علاج الورد(154)

في الماء الذي يغسل به اقدام المحمومين

واطبخ من الاكليل والبابونج
وزدها من زهر البنفسج(155)
واغسل به السوق مع الاقدامِ
فالنفعُ ينحل في المسامِ

في الحميات المركبة وشطر الغب(156)

والغبُّ إن رأيتها تنوب
في كلِّ يوم فلها تركيبُ
وإن تكن كالورد ياذا اللب
فإنها تدعى بشطر الغبّ(157)
دليلُها من اجل ذلك يصعبُ
لكن على أمثالنا لا يعزبُ
فمن غدا بالمفرداتِ عالما
يكون في بحرِ الصوابِ عائما
فخذ علاجها من الابوابِ
مما مضى في أولِ الكتابِ(158)

في علامات التركيب(159)

والحميات قد ترى مركبة
وإن في تركيبها مغرّبة
فالغب قد تدورُ مثلَ الوردِ
والربعُ قد رأيتها بالغد(160)
فاجتنب الدليلَ بالأدوار
وانظر الى الاعراض باختبارِ(161)
وحميات الغب في التصنيف
بحسب التركيب والتضعيف
إما على سبيل الاختلاط
أو التجاوز في الأخلاط(162)
والعلم بالعلاج للتركيب
صعبٌ ومعتاصٌ على الطبيبِ

في الأورام

واعلم بأن الحدَّ في الأورام
زيادةٌ تعلو على الأجسامِ
وجنس ما تنقسم الأورامُ
أربعة قد قالها الإمامُ
من حمرة تكون صفراء
وسرطان صار عن سوداءِ

والـفـلـغـموني قـد يـكـون عـن دم

والـورمُ الـرخـوِ يـرى عـن بـلـغـم

اسـمـاؤهـا مـعـلـومـة مـشـهـورة

في كـتـب الـطـب تـرى مـسـطـوره[١٦]

والـلـمسُ مـن دلـيـلـهـا والـلـونُ

وفي الـدلـيـلِ لـلـطـبـيـبِ عـونُ

وقـد مـضـت اسـبـاب الانـصـبـاب

فـيـمـا مـضـى[١٦] مـن أول الـكـتـابِ

عـيَّـنـهـا الـرئـيـس[١٧] في الارجـوزة

بـيِّـنـةَ الأوصـافِ لا مـلـغـوزة

في علاج الأورام[١٨]

إبـدأ بـالاسـتـفـراغِ في الـعـلاج

مـن كـل خـلـط كـان ذا اهـتـيـاجِ

ارسـل مـن الـدم بـقـدر الـقـوة

والـفـصـل والـسـن ووقـت الـسـنـة

واسـتـفـرغ الـبـلـغـم والـصـفـراءا

كـذاك أيـضـاً تُخْـرِجُ الـسـوداء[١٩]

وقـد عـرفـت الـمـسـهـلاتِ طـرّا

فـافـرغ بـكـل مـا يـزيـل الصـفـرا[١٧]

مـن سـقـمـونـيـا وغـاريـقـون

ومـن هـلـيـلـج وافـتـيـمـونِ

واردع إذا رأيـت شـيـئـاً ظـاهـرا

واسـتـعـمـل الـمـحـلـلات آخـرا

فـالـردع بـالـحـولان أو بـالـصـنـدلِ

والـورد والأقـاقـيـا والـفـوفـل[١٩]

واسـتـعـمـل الـبـذر مـن الـكـتـانِ

فـفـيـه بـالـتـحـلـيـلِ بـرءُ ثـاني

وبـعـده تـنـحـو الى الـسـمـوم

وحـلـبـةٍ وآشـقٍ ومـروم[٢٠]

وجـمـلـة الـقـانـونِ في الأورامِ

شـيـئـان واضـحـان مـن اعـلام[٢١]

الـراغـك الخـلـطَ الـذي هـو الـسـببُ

ذاك طـريـق لـلـشـفـاء يجـتـلـب[٢٢]

والـسـعـي في إبـطـال مـا قـد حـدثـا

مـن سـبـب الـمـزاج كـي لا يـلـبـثـا[٢٣]

واسـتـعـمـل الـقـيء لـبُـرءٍ[٢٤] عـاجـل

إن اشـتـكـى شـيـئـاً بـعـضـو سـافـل[٢٥]

أو كـان عـن عـضـو رئـيـسٍ وربـمـا

فـاحـذر مـن الـردع لـه كـي يـسـلـمـا

واسـتـعـمـل الـتـحـلـيـل مـا اسـتـطـعـتـا

تـكـن بـهـذا الـفـعـل قـد أصـبـتـا

تمت الأرجوزة المستدركة لما لم

يذكره الشيخ في ارجوزته[٢٦]

وهي الحميات

بيت

عدد

٢٤٧

هوامش النص

(١) في نسخة و (ويكم) (المنشورة في مجلة المورد ، ١٩٨٥) ورد العنوان خالياً من عبارة : المستدركة على ابن سينا . (٢) في مخطوطة م (المصحف) أيضاً لنا في مخطوطة و : وصلاة . (٣) وفي رواية : نظمتها : أي لان الناسخ لمخطوطة ع ذكر رواية اخرى . (٤) في و : صنعتها وفي م : قلتها . (٥) في و : المورد . والمكن ، في املاء ، الرب الى الصواب في لغة الأراجيز واعتقد ان الناظم كان يقصد كلمة شرحت في موضع شرطت . (٦) في و : (في حد ما شرطت في المصدر واجناسها) حيث تبدو هذه العبارة خالية من المعنى . (٧) في و : هارت .. وهو خطأ بيّن . (٨) وفي رواية : الخلط وكذلك الأسر في البيت الاخير . (٩) في و : (جش) بدلاً من جنس .. وهو خطأ ظاهر ولعله من اخطاء الطباعة . (١٠) في و : فالقول عمل من بعوم

(١١) لا مناص من العودة الى شرح الدكتور التكريتي لهذه الارجوزة في مجلة المورد ومن ذلك قوله : « ولا نرى وجهاً لاشتقاق الحمى من الموت . . » ، ومنعاً للتكرار وسنقتصر هنا على شرح ما فاته من شروح لم يكن له يد فيها بسبب من اخطاء النسخ التي زخرت بها مخطوطة وبلكم وتؤيد ما نذهب اليه في موضوع الاشتقاق الى الحد الذي يجعلنا نشك في صحة البيت الذي تلا هذا البيت في قول الراجز (أكثر ما يعيش يوماً واحداً) واعتقد أنه (اكثر ما تعيش) أي الحمى وليس الموت وبذلك يستقيم المعنى في الأقل . (١٢) في و : للجوس وهذا خطأ ظاهر والمقصود العالم الطبيب عبدالله المجوسي . (١٣) في و : سقط هذا البيت مع ان السياق يقتضيه . (١٤) في و : في الأسباب المحدوثة . . ولعلها من خطأ الطباعة . (١٥) في رواية : ترى على ضربين . (١٦) وفي رواية : يكون الأثر فيه للمرض ـ والأمر الآثر يكون للمرض . (انظر ما يلي) . (١٧) وفي و : من جارح ولعلها أصوب من خارج لأن البيت الذي سبقها يتعلق بالجروح فالأُثر (بالضم) هو أثر الجرح من جرائه مرض . أما الأَثر (بالفتح) فهو السيف . ويلي بعد هذا ان تُسكّن الثاء لكي لا يختل الوزن في البيت السابق . (١٨) في و : فيجب على السبب و (على) هنا لا موضع لها مثل كلمة (فيجب) ولن يستقيم البيت وزناً ومعنى ما لم تفترض ان كلمة (فيجب) تصحيف (فليَتّقِ) التي وردت في نسخة و وتضع كلمة (ذا) موضع (على) ويصبح الشطر الثاني : فيجب ذا السبب . (١٩) في و : فمابها وهو خطأ ظاهر . (٢٠) من الصعب ان يستقيم هذا الشطر وزناً ولعلها والحزن والاغضاب أو كالغم .
(٢١) وفي رواية : أو وجع بفرط وبذلك يستقيم الوزن . وفي م : أو وجع مفرط . وفي و : أو تعب بفرطٍ . . وسهر بقلق . مما لا يستقيم بها الوزن . (٢٢) في و : عن الطعام . (٢٣) في و : أو عفنه ـ بالفاء ـ تحدث عن تخمه . والصحيح ما ورد في اعلاه المطابق لما ورد في نسخة م لذا فان الاعياء ينبغي ان تقرأ : أو من اعياءٍ فدعه تسلم أو من عياءٍ . . ليستقيم الوزن . (٢٤) في و : او مثلاً حدثت . . وهو خطأ ظاهر .
(٢٥) يقتضي السياق حلول كلمة (أو) على (و) في بداية البيت .
(٢٦) أ ـ هنا الكبوة الأولى في نسخة وبلكم إذ أن بقية الأسباب المحدثة لحمى يوم وهي الابيات الاربعة في اعلاه قد حذفت من موضعها ورقمت احتياطاً برقم (٧) دون ان يكون لها علاقة بما سبقها وما لحقها ! . ب ـ في و : البُخرْ . والكلمة لا معنى لها هنا والصحيح : البخر أي ما يخرج من فائط الانسان وكذلك عبارتا : إنما ما اعتلا . . وان تقيلا في مخطوطة و وردتا بالسكون (إنما ما اعتل . . وان تقيل) وهذا خطأ يؤيد ذلك ما ورد في مخطوطة م فهي بالنصب أيضاً . (٢٧) في و : نَفْط والصواب بالكسر . (٢٨) في و : نُضج (بضم النون) . وفي م : دليل إنضاج .

(٢٩) في و : بذلك وهذا خطأ يخل بالوزن الشعري . (٣٠) في و : والقدر على الأموات (بدل الأحزان) . . والعياذ بالله من غرائب اخطاء النسخ . (٣١) في و : لصحة الأبدان . (٣٢) في و : السكوت . . تصحيف السكون . (٣٣) في و : المتقدم بدلاً من (المتمدد) والصحيح ما أوردناه . أما حمى الورم فالمقصود بها الورم الحار الحادث عن البدن من ضربة أو سقطة أو وجع حادث في بعض الأعضاء . ولا علاقة له بفصل الأورام الذي سيرد فيما بعد . (٣٤) في و ورد البيت بالشكل التالي :

بالفصد إن كان له تحمل

وللشهاء فاليكن (كذا) مستعمل !

(٣٥) في م : خلط بها وهذا من خطأ الناسخ . (٣٦) لم ترد الكلمتان اليونانيتان المذكورتان في اعلاه في نسخة (و) وقد رقمه الناسخ في هذا الفصل برقم (٥) بدلاً من العنوان ، احتياطاً ، وهذه كبوة ثانية إذ ينبغي للباحث معرفة انه بسبيل الاطلاع على أوصاف وأعراض حمى الدق وأن ما سيرد بعدها هو فصل علاجها . (٣٧) في و : كسهّلت اليوم . . !! (٣٨) في و : العفن . . وهذا جائز لأنه مرادف للخلط المذكور في م أيضاً . (٣٩) في و : ولرحت في ربّو قد لبثت . . وشوصة ـ . وكلها من خطأ الناسخ . (٤٠) في و : بعيدةً . (٤١) في و : الجداق وهي غير عربية ولا معنى لها . (٤٢) في و : يظهر بها وهذا خطأ بيّن فضلاً عن إختلال الوزن . (٤٣) في و : ورد البيت بضمير الغائب . (٤٤) في و : إليه . (٤٥) في و : وهو . (٤٦) في و : الأثاث وهي مفرد اثثي المسار (وليس جمعاً مفرده أثاثة كما ورد عند الشارح للأرجوزة) .
(٤٧) في و : عن حوزه . (٤٨) في و : للعلاج . (٤٩) في و : لا مستقله . (٥٠) أ ـ هنا كبوة ثالثة للناسخ و إذ ان علاج حمى الدق لم ينته بعد الآ أنه وضعه في موضع آخر من مخطوطته ووضع له ، احتياطاً ، رقم ١٣ مع أن موضعه في مخطوطة م ، وفي نسختنا ، ما أثبتناه في أعلاه . ب ـ في و : مهبْ الشمأل في موضع الشمل وكذلك رفعها بالكسر بدل الضم .

(٥١) في و : منتحمةً وهذا إخلال بالوزن إذ ينبغي لكلمتي منتحمه ومصلحه أن تكتبا كذلك أي بالهاء بدلاً من التاء . (٥٢) في مخطوطة و : بالآس . أما الخلاف فهو من اصناف الصفصاف وثمره زكيّ الرائحة نافع لمحروري الأمزجة مسكن لما يعرض لهم من الصداع الشديد ويدعى باللاتينية Salix Aegyptica وبالفرنسية Saule وبالانكليزية Willow .
(٥٣) في مخطوطة و : الشاهشيرم وفي حاشية الشارح الشاهسيرم والشاهفرم وكلها خطأ وصوابه شاهسفرم بالسين (ومعناه سلطان الرياحين Ocimum Minimum و Ocimum Basilicum ومن اسمائه العربية :

الريحان ، الحبق الكرماني ، الصنوبر . . ويدعى بالفرنسية Petit Basilic وبالانكليزية Bush Basil . (٥٤) في و : البحلر ، وهو خطأ بيّن . (٥٥) في و : التخفيف وهذا خطأ ولا معنى له والمقصود هو التجفيف . (٥٦) في و : أو جلة : والبقلة الحمقاء تدعى كذلك في الموصل وفي بغداد : البربين . (٥٧) انظر ماذا كشك ـ صنعه ومكوناته ـ في كتاب معجم الالفاظ الموصلية للدكتور حازم البكري ص٤٠٨ . (٥٨) جُلاّبٌ ـ بالفتح وليس بالكسر كما في و ـ نبات من فصيلة العلّيق . أما كلمة سريس ـ وفي الهامش سريس ـ التي وردت في و فهي من خطأ الناسخ وهي في مخطوطتنا ومخطوطة المتحف : الريباس والريباس هو عنب الثعلب واسمه العلمي Ribes alebum وبالانكليزية Red currant وهو نبات يشبه السلق ويؤكل كالعنب ويستعمل عصيره ملطفاً في الحميّات وقابضاً للاسهال الخفيف (انظر معجم اسماء النبات لأحمد عيسى وقواميس التداوي بالاعشاب) . (٥٩) كلمتا الطبع والطبيعة هنا تأتيان بمعنى خاص حين يردان في الطب العربي فلين الطبع هو الاسهال وليس كما أورده الشارح في و في مواضع عدة . (٦٠) الإبزن هو الحوض الكبير والكلمة في لفظها ومعناها تشابه الكلمة الفرنسية bassin والكلمة الانكليزية basin من الأصل اللاتيني bachinon . (٦١) في و : تشفى . (٦٢) في و : والنمر وهو خطأ بيّن . (٦٣) في و : القول في الاسباب المعينة على توليد العفونة . (٦٤) في و : يحيش في . (٦٥) في و : وعدة في ، والصواب ما أثبتناه ثم ان البيت ينبغي أن تقرأ مايته بالضم وليس بالسكون . (٦٦) هنا كتب الناسخ ل : و كبوة رابعة مؤسفة إذ أن الأبيات الستة التي تلت هذا البيت عنده لا علاقة لها بأسباب العفونة وإنما تتعلق بعلاج حمى اخرى تدعى الحمى المطبقة . (٦٧) في و : كان هذا البيت مطلعاً للعنوان الذي وضعه الناسخ ينتهي بالقول (في الاستدلالات التي كان جالينوس يستعملها في حميات العفنة) مع أنه ، وكل الأبيات التي تلته الى آخر الفصل ، يتعلق بأسباب العفونة الموجبة للحميات كما هو واضح من السياق . (٦٨) لم يرد هذا البيت في و مع أنه قد ورد في م أيضاً . (٦٩) في و : فانظر الى السحنة . . أما الأشباح فهي الأخلاط . (٧٠) في و : . . وبهذه الانسان في الغذاء ! . (٧١) في و : يتبع والصحيح ما أثبتناه . (٧٢) في و : تا فساد وهذا خطأ ظاهر فالتنوين هنا . (٧٣) وفي رواية قد يبقى أسا في و : والجسم لا يبقى ! . (٧٤) في و : دامه في موضع دائماً وفي م : مطروقاً واعتقد انها ، بالرغم من ركاكتها ، أصح من (مطبوقا) لأننا لسنا في صدد الحمى المطبقة التي سترد بعد هذه الأبيات . (٧٥) في م : بالأسْحار بسكون السين وهو أصوب . (٧٦) في و : إمتلا . . وهو خطأ ظاهر . (٧٧) هذا البيت غير موجود في و وفي مقابل هذا ورد في مخطوطة و بيتان غير موجودين في م أيضاً وهما :

وثم حمى سميت دمية
تنبعها من فرصة بلبه
تكون من فبيل تعفين الدم
لا عفن في هذا المقال فاعلم

(٧٨) في و : وان تعفن تدعى . . . (٧٩) في و : مشهورة محتوة والصواب محفوفة . (٨٠) في و : الاسقام . (٨١) في و : يؤول للغلظ : والسياق يقتضي حذف النقطة من الذال . (٨٢) في و : وثالث معتدل في السقم ـ في حال إفراط ونقص فاعلم . (٨٣) في و : التين وهذا خطأ ظاهر . (٨٤) في و : تداعت ابيات ثلاثة ليس هنا موضعها وسترد في (علامات الخير والشر فيها) . (٨٥) في و : التعفين غير الأكثر والأصح ما أثبتناه . (٨٦) في و : . . . أمرهما بالعكس ـ فالانتقاص شأنها في الحس . وهذا مما لا معنى له . (٨٧) في و : عليلنا القلق والأوجاع . . وهو إخلال بالوزن . (٨٨) في و : وردية الخيال في العينين بدلاً من رؤية الخيال . (٨٩) في و : كالأرجوان . . وهو إخلال بالوزن . (٩٠) في و : وقد بدا تورمٌ . (٩١) في و : والنبض فيه قوة وعظم ـ وحمرة في الوجه لا تبهم !!. (٩٢) في و : أكثر ما يعرض . وفي الشطر الثاني : وفي الربيع . . وهذا مما يخل بالوزن . (٩٣) في و : ورد العلاج ضمن (القول في الاسباب المعينة على توليد العفونة) !. (٩٤) في و : والسن والمزاج والعوائد ـ فهذه شروط هذا الفاصد . (٩٥) في و : هذا البيت غير موجود وقد كتب الى جانبه بالقلم الأحمر (ل) أي لناسخ مخطوطتنا ، وفي نسخة المتحف موجود الا ان كلمة (ل) علوقة مما يدل على أن نسخة المتحف قد كتبت في حقبة زمنية اعقبت نسختنا . (٩٦) في و : بره ويطفى . وهذا غلط إذ كيف يكون مع الحمى بره ويطفى ؟ . (٩٧) في و : في الهيابا وهذا خطأ ظاهر . (٩٨) في و : هذا البيت غير موجود أيضاً مع أنه موجود في مخطوطة المتحف دون ان يذكر الى جانبه كلمة (ل) بالقلم الأحمر وهي كلمة ما زالت تشكل للباحث لغزاً صعب الحل . فلو تأملنا ما ورد في الصفحة الاخيرة من مخطوطتنا لوجدنا ان جملة (قد تم الكتاب المبارك على يد . . يوسف صدقي الخياط) لا تعني ، ولا تلغي ، أيضاً ، ان تكون الاضافة قد أتت منه ثم انه لم يشر الى اسم الناظم أو الناسخ ، سواء أكان هو ـ أي الخياط ـ أم غيره ، وجاءت نسخة المتحف فأضافت إبهاماً على إبهام وبعد هذا ، كله ، عرج الدكتور عادل البكري (انظر المقدمة) ، على حوض غمرا ، لكي يقول ان الأرجوزة ، كلها من نظم العالم الطبيب عبدالله الشلشلي (وهو من اجداد عائلة شلشل المعروفة في الموصل ، وأنا حين أنكر ان يكون لعبدالله الشلشلي يد في نظم هذه الأرجوزة فلأن المصادفة الغريبة ، وليس غيرها ، قد دفعت صاحب هذه المخطوطة التي ضمت

مجموعة من الأراجيز الطبية ان يذكر ارجوزة لعبدالله الشلشلي ويضع لها عنواناً (في ابهان ـ كذا ـ التي لا تفسد وهي للعالم الفاضل والطبيب الكامل حضرة استاذي عبدالله افندي الشلشلي) فهل يعقل بعد هذا ان تكون ارجوزتنا هي للشلشلي ، في المخطوطة نفسها ، من دون ان يضع اسمه عليها . .؟ الله اعلم . (٩٩) في و : الاضطراب في موضع الاختلاط وهذا جائز وفي و ايضاً السبات بدل السهاد وهذا غير جائز . (١٠٠) في و : البول والبخر والصحيح : النجو وهو ما يخرج من الانسان من غائط .

(١٠١) في و : هذا البيت كان ثالثة الأبيات المتعلقة بالحمى المحرقة وهذا خطأ فقد كان على الناسخ ان يتأمل جواب (إن لزمت الحكم . . .) فهو لن يجده بعد ان وضعه في الثالثة ، أي في غير موضعه . (١٠٢) في و : وعيوبت العقل . (١٠٣) في و وفي م : ساهر الضرس الا انها في و ، دون م ، قد اندمجت مع فصل الحمى المطبقة مع البيتين اللذين أعقباها ولعل عجز البيت : وكن طبيباً ماهرَ الضرس . (١٠٤) في و : إن كان بحرانٌ وفي هذا إخلال بالعروض والنحو . (١٠٥) في و : هذا البيت تداخل مع فصل حمى الورد تداخلاً خطيراً فالتوى القصد على الشارح ودفعه الى الاعتقاد بأنها تنذر بالشفاء . . !!؟ . (١٠٦) هذا البيت غير موجود في م وقد علق عليه ناسخ مخطوطتنا بالقول (هذا البيت زائد ومعناه من البيت الذي قبله بقوله وضدها ينذر بالشفاء) . (١٠٧) في و : القول في حمى غب وهي الثالثة ـ كذا ـ يوماً ويوماً لا ! . (١٠٨) في و : والغب عن عفونة صفراء ـ تكون والربع . . الخ . (١٠٩) في و : وتنصف يوم حلها إذ تصحى . وهذا كلام لا معنى له ولعل الشكل الذي ورد فيه البيت ، في اعلاه ، يكون اقرب الى الصواب لو وضعنا (إذ تنصحب) بدل (إن تنصحب) لكي يبقى الفعل مرفوعاً . (١١٠) في و : والنخس . . والأوجاع . والصواب ما أثبتناه . (١١١) في و : عجز البيت ورد كالآتي : مواتر ليس له تفسير وهذا كلام آخر لا معنى له . (١١٢) في و : عجز البيت ورد كالآتي : إن هو في محصور يبس الحمى . فتأمل !! . (١١٣) في و : ككبد أو المجتلب القلبُ . والصواب ما أثبتناه . (١١٤) في و : قد قلت إن الهذيان في ضعفه ! . (١١٥) في و : ويرمد . . وهذا خطأ واضح . (١١٦) في و : وتسقى الرياضاً . . وهذا مخل بالوزن والسياق . (١١٧) في و : ويعد حين اعطهم وهذا مخل بالوزن . (١١٨) في و : وعد من المستقل ما أصفرا . والصحيح ما أثبتناه . (١١٩) في و : هذا البيت غير موجود . (١٢٠) في و : هذا البيت غير موجود . (١٢١) في و : والتمر تمر الهند . (١٢٢) في و : أصفرْ . مع ان القصد ان يُقال أصفرَهْ أي عدد من الأهليلج أصفرُه . (١٢٣) في و : القول في حمى الورد وهي المواظبة . (١٢٤) ففي و : ثأيه بدلاً من ثائب ! . (١٢٥) في و : هذا هو البيت الثالث في حمى الورد أما البيت الذي تلاه في و فهو كبوة خاصة للناسخ حيث انه من الأبيات التي تتعلق بفصل (علامات الخير والشر فيها) أي في الحمى المحرقة ! . (١٢٦) في و : ورهل الجسم في البلغم . والصحيح ما أثبتناه وهنا كبا الناسخ كبوة جديدة سادسة ، إذ ان الابيات الثمانية التي وردت هنا قد وضع لها عنواناً آخر (٢١ ـ القول على علاج هذه الحمى) وليس هناك ما يدل على ما يشير اليه فضلاً عن الأبيات التي تلت الفصل تتعلق بعلاج الحمى السوداوية وليس بحمى الورد . (١٢٧) في و : شاكها والصواب شاكيها . (١٢٨) في و : واختلاف سابع . (١٢٩) في و : القول في علاج هذه الحمى دون أن يكون هناك ، في الفصل الذي سبقها ، ما يشير الى ما قصده الناسخ ! ولعله على خطأ إذ ان البلغمية هي وحمى الورد سواء . (١٣٠) عجز هذا البيت في و : إن هو لم يأت لهم بالطرع . (١٣١) ورد ذكر السكنجبين فيما سلف أما الجلنجبين فهو عند الرازي : الورد المربى بالعسل أو بالسكر (ابن البيطار ، المرجع السابق ، الجزء الأول ، ص ١٦٦) . (١٣٢) في و : بالنضاج وهو مخلّ بالوزن . (١٣٣) في و : ورد في الهامش : التربد وهو من خطأ الطباعة . اما التربد فهو مسهل قوي للفضول عقد له ابن البيطار فصلاً مهماً في كتابه ـ المرجع السابق ، الجزء الاول ص ١٣٧ . أما الترطم فهو مسهل ايضاً (ابن البيطار ، ٤/١٠) وانظر ايضاً (قاموس التداوي بالاعشاب ، ص ٢٣٥) . (١٣٤) في و : القول في اسباب حمى الربع وعلاماتها . (١٣٥) في و : عجز البيت : وبعده فتركها يومان . (١٣٦) في و : أعلمها الأربع . وربما كانت نسختنا اقرب الى الصواب الا أن المعنى لا يزال غامضاً عندي بالرغم من ان مخطوطة م قد أوردت النصّ نفسه . (١٣٧) هنا كبوة سابعة للناسخ لمخطوطة و إذ ان اعراض هذه الحمى قد تداخلت مع علاج الحمى المحرقة وحمى الغب في الابيات الستة جميعاً التي وردت في اعلاه وصفاً لحمى الربع . (١٣٨) في مخطوطة و : ولوهم يميل للسوداء ـ وتارة يكون ذا كمداد . . . والصحيح ما أثبتناه . (١٣٩) في مخطوطة و : . . . أو مع سوداء ـ أو كان . . . الخ والصواب ما أثبتناه . (١٤٠) في و : عجز البيت : في انتهاء دورها كبيرٌ ، بالسكون ، مع انه ينبغي أن يكون بضم الراء . (١٤١) في و : للتي المزاج . وهذا اقرب الى الصواب ولعلها في المناخ البارد اللطيف . (١٤٢) في و : القول على علاج هذه الحمى . الواقع اننا لو القينا نظرة سريعة على مخطوطة ويلكم لوجدنا ان فصولها اما تكون مرقمة بارقام لا موجب لها أو يتصدرها عنوان (القول في علاج هذه الحمى) دون ان نعلم أي حمى من هذه الحميات قصدها الناسخ ! ودون ان يربطها ، فيما سبقها ، ما له علاقة بها . (١٤٣) في و : يتبين . . وهذا خطأ واضح . (١٤٤) في و : يبخنج . . والبخنج كلمة اعجمية معناها

مطبوخ والمقصد هنا المهم طبخة للمريض من دواء مضاد للاحتراق . (ابن البيطار ـ المرجع السابق ١/٨٥) . (١٤٥) في و : لم يقدم الشارح شرحاً للفاريقون مع أنه أحد الأدوية المهمة التي ذكرها جالينوس في القسم السادس من كتابه في الطب وابن سينا في الأدوية القلبية وفي الثاني من القانون (انظر ايضاً ابن البيطار ـ المرجع السابق ـ ص ١٤٦/٣ وداود الانطاكي ـ التذكرة ـ مادة فاريقون) . (١٤٦) في و : وفي ا . السنا أو السنا مكي نبات يوجد منه أنواع كثيرة كالسنا الهندي والخروب الهندي في الخيار شنبر ـ الذي مر ذكره ـ وهو ملين جداً ونافع لسوء الهضم . الأمليلج : نبات من فريمة اصناف والمقصود هنا الأمليلج الأسود ويدعى بالأمليلج الهندي (لدى العطارين) (انظر صفته وصنعه ومنافعه في ابن البيطار ـ المرجع السابق ـ مادة مليلج) . السكنجبين : معرب من سركا انكبين ومعناه خلٌ وعسل (تذكرة الانطاكي ١٨٠/١) . السادج : هو نبات المرفع ويسمى احياناً بالسادج الهندي لأن الجيد منه ينبت في بلاد الهند وهو نبات عطري (المنصوري للرازي ـ المرجع السابق ص ٦٠٨) . (١٤٧) في و : ولياكل السلق من البقول . وفي م طعمه . أما الطبخة الأصول فهي ماء المشور اصول الكرفس والرازيانج يطبخ برطل ماء .

(١٤٨) في و : واصطه . الأفسنتين : نبات من انواع عدة أجوده الصوري والطرسوسي ذكره جالينوس وكل الاطباء العرب (انظر ابن البيطار والانطاكي ـ مادة افسنتين) . الاسقولوقندريون ، ويسمى احياناً اسقولوقندريون ـ بالفاء ـ والأصح اسكولو بندريون (بالباء المثلثة) وهو نبات اسمه العلمي Scolopendrium Vulgare وله اسماء عدة في اللغة العربية منها : حشيشة الذهب ـ الحشيشة الرومية ـ الحشيشة الذهبية ـ حشيشة الطحال (لأن تأويل معنى الكلمة : مزيل الصفار) . ويدعى بالانكليزية Hart's - tongue (تكملة المعاجم العربية للمستشرق دوزي ، ومعجم اسماء النبات ـ المرجع السابق) . (١٤٩) في و : كذلك ايضاً من شرب الغاثي ـ لأنه يجبر قلب الغافث . الغافث : نبت عريض الاوراق ، يزيل الطحال ، وعسر البول ، ويدر الفضلات (انظر تذكرة الانطاكي ـ مادة غافث) . (١٥٠) في و : . . ووجع حد الأكاويل والبهتان . وفي هذا إخلال بالوزن . (١٥١) في و : وما ورا . (١٥٢) في و : ولتحطه الهيام والعصفوراً ـ إذ لم يكن . . الخ . ولعلها أكثر صواباً من نسختنا (بعد حذف التنوين من العصفورا لكي لا يخالف الشطر الثاني) وفي نسختنا بيت آخر ، موجود في م أيضاً هو :

أو طمع عجل لهم غذاء

ودونه في قطعه الجذاء

ملاحظة : المقصود من عدم مخالفة الشطر الثاني ملاحظة الإفراد والجمع بين ولتحطه ولتحطهم .

(١٥٣) في و : في انتبالش والتموزش !!! . ورد ذكر حمى ليفوريا وانيبالوس مصحفين عن اثقالوس وليكوريا في تذكرة الأنطاكي ص ١٣٣ حيث ذكر عن حمى ليفوريا : « ولباسها ان تكون . . عن بلغم جصّي يقارب سطح الجلد لا تبلغ الحرارة حدّةً ولا تخرج بيرد البدن . . الخ » . وعن حمى انيبالوس « هي حمى يسخن فيها ظاهر البدن باشتمال قليل من الخلط والظهور بخارات ضعيفة ويبرد باطنه لامتلاء العروق بالبلغم الزجاجي . . الخ » . (١٥٤) في و : فالفتح نحواً من علاج الورد . والفتح لا معنى له والصواب ما أثبتناه ويشير الفاضل الذي في نسختنا ان البيتين يخصان حمى ليفوريا والثالث حمى انيبالوس . (١٥٥) في و : اطبخ من المحمليج والبابونج ـ وزن اليها من البنفسج . أما الأكليل الذي ورد هنا فهو نبات من نوعين : أكليل الملك ، وأكليل الجبل ولا نعلم أيهما قصد الناظم والأرجح انه قد قصد أكليل الجبل لأن مفعول أكليل الملك يوازي مفعول البابونج في رأي الرازي (انظر ابن البيطار ـ المرجع السابق ـ الجزء الأول ص ٥١ ، طبعة بولاق ، وكذلك تذكرة الانطاكي ، مادة اكليل ، الطبعة العثمانية المصرية) أي أن البابونج إذ كان ، في قوله ، يوازي اكليل الملك فلا معنى للجمع بينهما ما لم يكن القصد أكليل الجبل . (١٥٦) في و : عنوان الفصل (القول في الحمى المرقة بشطر الغب) والصواب ما أثبتناه . (١٥٧) في و : وإن تكن يا ذا الغب . وهذا خطأ واضح فإن قصد الناظم قوله : إن تكن حمى شطر الغب كحمى الورد . . الخ . ويؤيد ذلك ما ورد في الفصل الآتي . (١٥٨) في و : من ماضي في اول الكتاب . وهذا ما يخل بالوزن . واعتقد انه يقصد بالكتاب مجموع هذه الأرجوزة . (١٥٩) في و : القول في الحميّات المركبة . (١٦٠) في و : النَّب بالفتح والصواب بكسر الغين . (١٦١) في و : بالعيار . (١٦٢) هذا البيت وما أعقبه موجود لدينا في م وغير موجودين في و . (١٦٣) في و : . . معلومة مشهورةً والأصح السكون . مع ملاحظة ان نسخة المتحف قد انتهت هنا لسقوط ورقتين من الأخير . (١٦٤) في و : . . فيما مضى في أول الكتاب . والقصد فيما مضى ولعلها من خطأ الطباعة . (١٦٥) لعل في هذا البيت ما يدل دلالة واضحة أن هذه الارجوزة ليست للرئيس ابن سينا . (١٦٦) في و : القول في علاج الأورام بقول كلي . (١٦٧) في و : لم يرد هذا البيت مع أن نسخة المتحف قد اثبته . (١٦٨) في و : وقد عرفت للسهلات طراً ـ فالزع بكل ما يزيل الصفراء . . الخ . والصحيح ان تكتب : طرا وصفرا من غير تنوين أو همزة . (١٦٩) في و : فالدرع بالعدلان : والصحيح ما

أثبتناه . وكل ما أوردناه في هذا البيت هو من النباتات المستعملة في الطب العربي ولمن شاء التوسع مراجعة كتاب ابن البيطار ـ المرجع السابق ـ ففيه تفصيلات وافية عنها وعن بزور الكتان مرتبة بحسب الحروف الابجدية ، أوصافها وزراعتها ومكوناتها ومقاديرها في الأدوية . . الخ . أما قوله : بالتحليل برء دان فأصلها برء دان أو ثمة ثان . (١٧٠) راجع الهامش السابق حول أسماء النباتات التي وردت في هذا البيت واقرأ كلمة (أشق) بالمدّ وليس بالهمزة (أي أشق) لكي يستقيم الوزن مع ملاحظة ان هذا البيت قد أوقع الناسخ والشارح في إشكال كبير فهو اولاً قد ورد وفقاً لما أثبتناه في اعلاه ، وليس ، قطعاً ، مثلما ورد في نسخة و :

وآخر استعمل السحرَ

أو حلبة فأشق ومرو !

إذ أن الناظم إن كان قد استعمل السحر ، أو اشار اليه ، فالقافية تقتضي أن تكون راء وليس ميماً ثم انها حلبة وأشق ومرو أصلاً وهي نباتات تستعمل في الطب العربي ، شائعة الاستعمال لدى العطارين حتى اليوم الحاضر وان ابن سينا ـ الذي هو ليس الناظم فيما يبدو بما اجتمع لدينا من ادلة متعددة لعل آخرها ما ورد في الهامش المرقم (١٧٣) ـ يشير الى السحر وهو براء منه في الاحوال كافة . ولا نعلم فيما إذا كانت نسخة دار صدام قد اثبتت أم أنها قد نفت لأن هناك ورقتين قد سقطتا منها ابتداء من البيت الآتي الى آخر الارجوزة :

والنمس من مليلها واللون

وفي الدليل للطبيب عون

(١٧١) هنا كبوة ثامنة في نسخة و إذ أن خاتمة الفصل كانت لأحد الأبيات التي وردت لعلاج الحمى السوداوية وهو البيت الآتي :

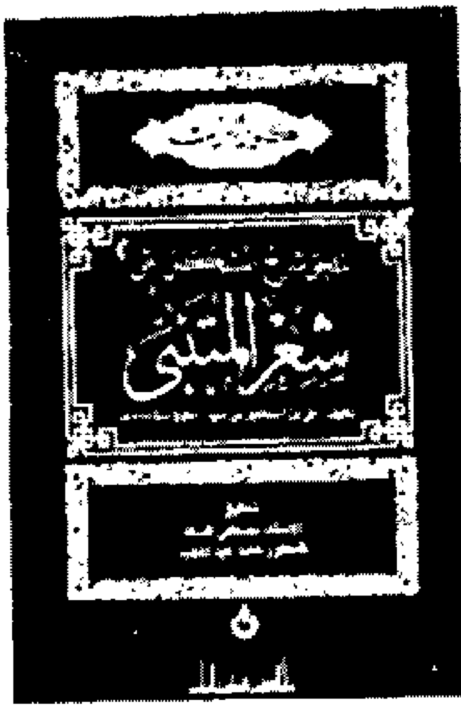
وخم صبحل فم هلاه

ودونه في غلظه البلداء

زد على ذلك ان الفصل لم ينته ، اساساً ، وان الأبيات الاخرى قد رقمت اعتباطاً برقم ٧٠ . (١٧٢) في نسخة و : ذاك طريق يشفيا يجتلب . (١٧٣) في نسخة و : من سيء المركى لا يلبثا . وهذا كلام لا معنى له . (١٧٤) في نسخة و : واستعمل القيء كبيراً عاجل . . . إن تشكيتها بعطور سائل . وهذا خطأ بينٌ ولعل المقصود تبرء عاجل . (١٧٥) هذا هو نص خاتمة الأرجوزة اثبتناها مثلما وردت نصاً ومن ذلك زيادة في تأكيد ان هذه الارجوزة ليست لابن سينا . . والله اعلم .

• • • • • •

صدر عن دار الشؤون الثقافية العامة



المخطوطات الليبية في المكتبات التونسية

بقلم
ابو القاسم محمد كرو
تونس

في سنة ١٩٦٨ صدر مرسوم جمهوري بتونس يقضي بجمع كافة المخطوطات (المنتشرة بين الجوامع والزوايا والمعاهد الدينية والعلمية) في مقر واحد هو دار الكتب الوطنية .

وبفضل هذا المرسوم بلغ عدد المخطوطات اليوم ، في دار الكتب الوطنية ، خمسة وعشرين الف مخطوط ، بعد ان كان عددها لا يزيد عن خمسة الاف عنوان .

ومع ذلك فان المرسوم لم يشمل بنصوصه المكتبات الخاصة والمكتبات المحروسة من احفاد مؤسسيها في عدد من الزوايا المنقطعة .

ولعل اهم هذه المكتبات الخاصة مكتبات آل عاشور وماضور والصيلي وشبوح وآل النيفر : الشاذلي والمهدي والبشير وعلي .. الخ . أما مكتبات الزوايا فمن أهمها زاوية التليلي والجمني وأبي لبابة .

وتتميز بين جميع المكتبات العامة مكتبة جامع عقبة بالقيروان المعروفة باسم « المكتبة العتيقة » فهي الوحيدة التي كانت تضم أنفس المخطوطات وأكثرها عراقة في القدم وأصالة في التراث ... ولهذا سميت بالمكتبة العتيقة .

ورغم الحروب والفتن المدمرة التي أصابت القيروان طوال ألف سنة ، فقد وصلنا سالماً من مكتبتها العتيقة مئات الصحف المكتوبة على الرق .. معظمها مصاحف جرى نسخها في القرن الرابع ، وكتب في الحديث والفقه والتفسير مثل مدونة سحنون والاسدية لأسد بن الفرات وتفسير يحيى بن سلام المتوفى عام ٢٠٠ هـ[1] .

لكن أعتق وأقدم كتاب وصلنا من تراث القيروان كان كتاب موطأ مالك بن أنس برواية علي بن زياد الطرابلسي المتوفى بتونس عام ثلاثة وثمانين ومائة للهجرة .

والذين تعمقوا تاريخ الثقافة والحضارة العربية الاسلامية بافريقية يعرفون جيداً ان موطأ علي بن زياد الطرابلسي كان أول كتاب عربي واسلامي بعد القرآن ظهر في المغرب العربي ، وانه أيضاً كان الأساس الذي قام عليه مذهب الامام مالك وساد وانتشر بواسطة رواته من تلاميذ ابن زياد كأسد بن الفرات وسحنون والبهلول بن راشد وغيرهم[2] .

ومن حسن الحظ فان ما يزيد عن مائة صفحة مطبوعة من موطأ ابن زياد قد قهر المحن والكوارث والفتن على مدى الف ومائتين وخمسين عاماً ليبقى شاهداً على ذلك التاريخ القومي المتحد والمجد العلمي العريق[3] .

وعلى هذا فان موطأ علي بن زياد الطرابلسي هو أول وأقدم وأنفس مخطوط ليبي موجود اليوم في المكتبات التونسية .

وهكذا نرى أيضاً أن الثقافة العربية الاسلامية في المغرب العربي قد وضع أساسها وشيد دعائمها الأولى علي بن زياد الطرابلسي .

وفضلاً عن علي بن زياد توالت بعده من فجر القرن الثالث حتى نهاية القرن الثالث عشر الهجري عشرات بل مئات الاسماء من العلماء والادباء والفقهاء الذين هاجروا من ليبيا واستقروا هم واولادهم واحفادهم في مختلف المدن التونسية ، والذين ما زالت القابهم الجغرافية ونسبهم البلدانية تشير

بوضوح الى مساقط رؤوسهم الاول كالقاب التاجوري والمصراتي والمسلاتي والغرياني والدرناوي والتزاني والطرابلسي والزواري والزاوي ... الخ .

وقد عنيت ، شخصياً ، عناية خاصة ـ منذ سنوات بعيدة ـ بتسجيل الاعلام الليبيين المهاجرين الى تونس وتوثيق مؤلفاتهم وتاريخ حياتهم وما تركوه من أثر واشعاع في تاريخ الثقافة العربية الاسلامية في ميادين التأليف والتدريس ونسخ الكتب ، فضلاً عن مشاركتهم في ميادين الافتاء والقضاء والامامة ومشيخة المدارس .

وسأقتصر هنا على الاشارة الى أن مؤلفاتهم تتجاوز الخمسمائة كتاب ورسالة ونص تتوزعها أكثر من ثلاثين مكتبة خاصة وعبسة وفي دار الكتب وما ألحق بها من مكتبات . ومعظم هذه المكتبات لم تفهرس ولا يوجد لها دليل يساعد الباحثين على كشف خباياها والاستفادة منها . ومع ذلك فاني سألحق بالبحث قائمة تحتوي على ثمانين مخطوطة ليبية موجودة فقط في ثلاث مكتبات هي مكتبة الشيخ الطاهر ابن عاشور ومكتبة علي النوري وفي مكتبتي الخاصة[1] .

وسأقتصر في بحثي على التعريف بمخطوط ليبي واحد هو أصغر مخطوط في مكتبتي واحد من النصوص الفريدة في قيمتها ودلالتها التاريخية والعلمية . ذلك أنه ، على صغر حجمه (حيث لم يتجاوز صفحتين) قد اشترك في انشائه ونسخه والعلاقة به أكثر من ثمانية علماء وادباء جمعتهم فعلاً وحدة ثقافية عربية فريدة من نوعها ... ثلاثة منهم مغاربة وواحد تونسي والباقون من طرابلس .

ونكتفي في هذا البحث بذكر أهم الاسماء الواردة في المخطوط الذي هو استدعاء إجازة كتبه شعراً الشيخ عبدالسلام بن عثمان التاجوري باسم شيخه محمد بن أحمد المكني وباسم عدد آخر من علماء طرابلس وصفاقس بينهم الشيخ علي النوري . والمخاطب بالاستدعاء هو الشيخ ابو محمد الحسن بن مسعود اليوسي عندما مر بطرابلس في طريق الحج مصحوباً بابنه محمد . وقد اجابهم الشيخ اليوسي لما طلبوه ـ وهو الضنين المتعالي ـ بأن أجازهم كما رغبوا بنص شعري طريف تولى ابنه محمد نظمه نيابة عنه ولكن باسمه الخاص ثم تولى هو التوقيع عليه بتاريخ ٢٤ شعبان عام ١١٠١ هـ أي قبيل وفاته بسنة .

وقد نقل لنا نص الاستدعاء والاجازة الشيخ عبدالقادر الزبدي المغربي نزيل تونس والذي كان حيا بها عام ١٢٤٤ هـ تاريخ كناشه الذي نسخ فيه مختاراته الادبية ، وبينها الاستدعاء والاجازة كما وجدها بخط عبدالسلام بن عثمان على هامش نسخته من كتاب محاضرات اليوسي . وقد طبعت المحاضرات طبعتين حتى الآن وليس بها لا الاستدعاء ولا الاجازة . ولكي نستوعب الملابسات والظروف التي أدت الى كتابة هذا النص ، ولكي نصل الى فهم اعمق وأشمل لمضمونه ، ينبغي أن نشير ، قبل ذلك ، الى معلومة تاريخية ، هي من البديهيات عندكم ، ولدى الباحثين والمؤرخين ولكنها قد لا تكون كذلك عند الآخرين ... وهذه المعلومة هي أن مدينة طرابلس كانت منذ القرن الثاني الهجري وحتى منتصف القرن الرابع عشر محطة هامة جداً لقوافل المسافرين والتجار بين المغرب والمشرق ، وخاصة للحجاج والعلماء والرحالين ، وبصفة أخص للقادمين من الاندلس والمغرب الأقصى .

وقد ثبت أن أقل اقامة لهم بها تدوم اسبوعاً وقد تمتد الى ثلاثة أو اربعة اسابيع ... يقضيها معظمهم في التزود بالماء والغذاء وجميع ما يحتاجونه في رحلتهم الطويلة الشاقة . ذلك أن طرابلس هي ـ جغرافياً ـ تقع في منتصف الطريق من أقصى المغرب الى الاسكندرية . وهي ايضاً أهم مدينة تقع في اطراف افريقيا باتجاه الشرق ، وبعدها تقل الأمصار والقرى وتمتد القفار والأراضي الجدباء .

وفضلاً عن ذلك كانت طرابلس مركز جلب واغراء بالاقامة للرحالين والحجيج من أهل العلم والفقه والادب . لهذا فمعظمهم يطيل بها إقامته حتى يتعرفوا على من بها من أجل العلم .

وفي هذا السياق .. وبناء على هذه المعطيات نزلت ببساتين المنشية ، من ضواحي طرابلس ، قافلة من حجيج المغرب الأقصى كان على رأسها العلامة الكبير والاديب الجهير

الشيخ ابو محمد الحسن بن مسعود اليوسي . وكان وصول القافلة ونزولها يوم السبت الثامن عشر من شعبان عام واحد ومائة والف (٢٧/٥/١٦٩٠م) .

وكما هي عادة الفضلاء الكرماء من علماء طرابلس فقد أمر كبير علمائها ـ يومئذ ـ الشيخ محمد بن أحمد بن محمد المكني الطرابلسي على أن تكون اقامة الشيوخ العلماء في داره الواقعة ببستانه من ضاحية المنشية . وبالطبع كانت أوقات الفراغ الكثيرة فرصة للمجالسة والمحاورة وتعميق المودة والاستفادة العلمية المتبادلة بين الجميع .

وقد سجل لنا هذا الكرم وتلك الضيافة العلمية الاديب محمد بن الشيخ الحسن اليوسي الذي كان مرافقاً لأبيه وناطقاً باسمه ومدوناً لرحلته .

وهذا ما قاله عنها حرفياً :

« ثم صبحنا رباط طرابلس ، عمرها الله تعالى بالاسلام ، وبلغناها يوم السبت الثامن عشر من شعبان ، وهذا اليوم اول أيام فصل الصيف . وتلقانا فقهاء المدينة واوجهها وانزلونا بالمنشية ، وهي ديار خارج البلد ، كثيرة الأجنة والمياه العذبة ، واسعة الطرق والديار ، ونزلنا بدار محبنا الفقيه الاجل السيد محمد بن أحمد بن محمد الملقب المكني . . . » .

هذه السطور القليلة التي استهل بها اليوسي الابن حديثه عن طرابلس . . . غنية بالمعلومات ، ولكن ما يعنينا منها هنا أمران فقط : الأول تاريخ وصولهم لطرابلس ، والثاني عند من كانت اقامتهم ؟

وقبل اعتماد ذلك لا بد من ان نورد ايضاً ، ونقلاً عن المصدر نفسه ، فقرة اخرى لا تزيد عن سطر واحد . . . يتصل بموضوعنا ويهد لمخطوطتنا ، وهو المتعلق بتاريخ سفر الشيخ اليوسي من طرابلس ومبارحته لدار مضيفه الشيخ المكني . . فقد سجل لنا ذلك ايضاً الاديب محمد اليوسي كما يلي :

« ثم رحلنا منها يوم الاثنين السابع والعشرين من شعبان وبتنا بتاجوراء » .

اذن . . . فان الشيخ الحسن اليوسي ـ وهو من هو . . . علماً وأدباً وديناً ـ قد أقام بطرابلس ، في طريقه للحج ، مدة عشرة أيام كاملة ، وانه أقام كل هذه المدة في ضيافة الشيخ الطرابلسي محمد المكني . . . بل وكانت الاقامة في داره بالمنشية . والذين درسوا جيداً حياة اليوسي العلمية والاجتماعية ، مثل الشيخ الكتاني الذي أكد لنا في كتابه « فهرس الفهارس » ان الحسن اليوسي كان لا يسعى لأهل العلم ولا يميل الى سهولة العلاقة بهم ، الذين يعرفون ذلك يستغربون وينبهرون ـ دون ريب ـ من هذا اللقاء الحميمي الطويل الذي جمع ، في طرابلس ، بين الشيخين اليوسي المغربي والمكني الطرابلسي . ويزداد استغرابهم وانبهارهم حين يعلمون ويتأكدون ان اللقاء المذكور لم يتم بشكل سلبي معتاد ، من تبادل المجاملات وعبارات الشكر والمودة وكفى . . . بل سجله لنا المشتركون فيه من علماء وادباء في نصوص أدبية رائقة ، وبتوسع علمي مرموق ، شمل الحاضرين فيه والغائبين ، ممن لهم مكانة في العلم وموقع في نفوس الجميع .

وقد تمثل كل ذلك فيما دونه عالم طرابلسي كهل من تلاميذ الشيخ المكني وهو الشيخ عبدالسلام بن عثمان ، وأكده أيضاً الاديب محمد اليوسي بما دونه في رحلة أبيه عن اقامتهم بطرابلس .

وعلى هذا فقد توفر لنا من هذا اللقاء ونتائجه الأدبية والعلمية نصان يكملان بعضهما . .

١ ـ النص الاول . . . ورد في مجموع (كنش) من الرسائل والمختارات الأدبية جمعها عالم مغربي لاحق هو الشيخ عبدالقادر بن عبدالقادر بن الزين المغربي الخالدي المبوفي نزيل تونس ، والذي كان بها عام ١٢٤٤ / ١٨٢٨ . أي ست سنوات فقط بعد وفاة عبدالسلام بن عثمان التاجوري .

لقد تمكن هذا الشيخ المغربي من الحصول على مجموعات هامة من المخطوطات والوثائق . . . بينها محاضرات اليوسي وعليها إضافات بخط التاجوري . كما عثر على صندوق به أكثر من مائتين من رسائل العلماء والادباء والامراء المعاصرين لعالم مغربي تونسي سابق هو الشيخ احمد بن عبدالله السوسي المولود بتونس والمتوفى بها عام (١٢١٢ / ١٧٩٧) وكان بين هذه الرسائل زهاء خمسين رسالة كتبها للشيخ السوسي المحدث

الكبير واللغوي الشهير الشيخ محمد مرتضى الزبيدي (١٢٠٥ / ١٧٩١) مؤلف تاج العروس. ولقد أحسن لنا الشيخ عبدالقادر الزبقي حين أختار هذه الرسائل النادرة واضافها الى كناشه الادبي.. كما أحسن لنا ثانية حين رمى بين مجموعه بنصين أدبيين هامين.. تضمن أولهما استدعاء كتبه الشيخ عبدالسلام بن عثمان نيابة عن شيخه المكي طلب به من الشيخ اليوسي (ضيفهم يومئذ) ان يجيز الشيخ المكي ومن حوله من علماء وتلاميذ مقربين وخاصة منهم كاتب الاستدعاء عبدالسلام بن عثمان وزملاء آخرين ذكر في الاستدعاء أسماءهم الصغيرة فقط... ويحتاج التعرف عليهم بصفة مدققة الى بحث لاحق. ولكن مما يلفت النظر هنا ان الاستدعاء تضمن أيضاً اسم الشيخ علي النوري الصفاقسي مع انه كان بعيداً في الاقامة عنهم اذ كان، في هذا التاريخ، مستقراً ببلده صفاقس. ولكن يبدو ان هذه كانت طريقة متبعة... فكان كل منهم مفوضاً للاخرين بطلب الاجازة نيابة عنه.

أما النص الثاني كما جاء في الكنش فهو جواب الشيخ اليوسي على الاستدعاء بأن أجاز للجميع بمن فيهم الشيخ النوري الذي خص في الاجازة كما في الاستدعاء بتنويه خاص واشادة فائقة.

ولقد أكدت ذلك كله رحلة اليوسي كما دونها ابنه محمد، حيث اورد فيها الابن نص الاستدعاء متبوعاً بنص الاجازة... ولكن دون تاريخ، وهذه الرحلة ما تزال مخطوطة في خزاين المغرب[3] وقد تفضل الصديق الدكتور محمد ابو الجفان فنسخ لي على العاجلة منها. غير ان نصها الموجود في مكتبتي، ضمن المجموع المذكور، هو أدق، كما أنه يحمل تاريخ الاجازة مع بعض التفاصيل. لهذا نعتمده كنسخة اولى ونعتبر نص الرحلة نسخة ثانية وهناك نسخة ثالثة ولكنها جزئية تضمنت فقط ستة أبيات من الجواب واجازته واضيف لها تحليل لشخصية اليوسي الكبير وما تميز به من ترفع عن معاشرة العلماء وعدم ميله لتبادل الاجازات معهم.. مما يعطي هذه العلاقة والاجازة التي وقعت بينه وبين العالم الطرابلسي مكانة خاصة في تاريخ الرجلين، وقد أورد هذا النص الشيخ عبدالحي الكتاني في كتابه «فهرس الفهارس»[4]. وقد اعتمدنا عليه أيضاً في تصحيح النص وتقديمه.

ونورد الآن نص الاستدعاء ونص الاجازة الشعريين كما اوردهما الكنش المذكور لصاحبه عبدالقادر الزبقي المموني وهو يؤكد لنا بأنه نقلهما عام ١٢٤٤ من هامش نسخة التاجوري من محاضرات اليوسي، كما يؤكد انه قد نقل من خط عبدالسلام بن عثمان مباشرة. وقد اثبتنا النص مصححاً اعتماداً على الرحلة وعلى الكناش، ذلك ان نص الاجازة في الكنش قد جاء مملوءاً بالاخطاء. يقول نص الكنش:

والحمد لله

ومما وجدته بظهر كتاب المحاضرات للشيخ الفاضل خاتمة المحققين سيدي الحسن اليوسي، بخط الشيخ خاتمة علماء محروسة طرابلس ابي محمد عبدالسلام بن عثمان من احفاد الشيخ سيدي عبدالسلام ما هذا نصه:

الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله

يقول كاتبه عبدالسلام بن عثمان: لما ان حل ببلدنا طرابلس الشيخ الامام سيدي الحسن اليوسي ابقى الله بركته، كتبت له على لسان سيدي محمد ابن أحمد المكي استدعاء اجازة له ولجماعة من اصحابه بما نصه:

أعالم اهل الارض في اي ما قطر
وعلامة الدنيا جميعاً بلا نكر
وقدوة ارباب الهداية والتقى
مجدد دين الله حقاً بذا العصر
أيا شيخنا اليوسي يا شيخ وقته
وعمدة أقطاب الوجود بذا الدهر
مقيد هذا المكيّ محمد
محبكم سراً وفي ظاهر الامر
يؤمل منكم ان تجيزوه بالذي
رويتم ورويتم من العلم والذكر
فان لم يكن أهلاً لما رام منكم
فانكم أهل الفضائل والخير

فمنوا باقضاء على من يحبكم
وان كان عما رامه ناقص القدر
وسيما تفضلتم بذاك فعمموا
لاخوانه في الله من اهل ذا المصر
كمثل إبن عثمان المعظم ذكركم
ونذكركم عبدالسلام أخي البر
كذلك ابراهيم وهو ابن مصطفى
كذلك سحبان اخي سالم الصدر
كذاك علي وابن منصور الرضي
وسائر اخواني على الخير والبر
كذاك على عين اهل صفاقس
وفاضل من فيها الملقب بالنوري
فبالله خذ يا سيدي بخواطري
على ما ترى نظماً وان شئت بالنثر
فلا زلتم اهلاً لكل فضيلة
ولا زال نهر الفضل في ارضكم يجري

فأجاب ابنه على لسان والده ، لأنه كان ضعيفاً ، بما نصه :

يا سيداً قد حاز كل فضيلة
وعمم بالنعمآء والخير والبر
وحرز المجد الذي فاح نشره
وملجا هذا القطر في فادح الأمر
محمداً المكي ابن عالم مصره
محط رحال الفاضلين مدى الدهر
وقد بلغت تلك المعاني كأنها
حلي زانها الصواغ من خالص التبر
وما رمته منا فاهلاً ومرحبا
وان لم أكن أهلاً فملتمس العذر
أقول : وحمد الله اول منطقي
وذخري ذكر الله في السر والجهر
اجزت لكم في كل ما رويته
وما قلت قبل من نظام ومن نثر
كذا الرفقاء الماجدون تعممهم
اجازتنا من قاطنين بذا المصر
كذا الماجد النحرير عين صفاقس
أبو الحسن النوري ذو المجد والفخر
وحدثتكم في ذلكم عن شيوخنا
ذوي العلم والعرفان والفضل والقدر
ومن شاء يستقصي فهرسة لنا
تضيء لهم كالنجم في الطالع الزهر
على شرطها المعتاد في كل دورة
من الفهم والتحصيل والصدق في الذكر
فنسأل رب العرش أن يبلغ المنى
ويصلح شأن الطالبين ومن يقري
بجاه النبي الهاشمي محمد
سلام عليه عاطر طيب النشر
واتباعه والآل طرا وصحبه
عليهم سلام سر مدا دائم الذكر

وكتب عن اذن ابيه وسيده عبيد ربه العلي محمد بن الحسن البوسي . كان الله له آمين . يوم الجمعة الرابعة(3) والعشرين من شعبان احدى ومائة والف . انتهى .

« وبعده بخط الشيخ ما نصه : صحيح ذلك وكتب الحسن بن مسعود اليوسي كان الله له . انتهى . ومن خطها نقلت والحمد لله رب العالمين »(4) .

ان قول الناسخ في نهاية الاجازة : « ومن خطها نقلت » اي من خط اليوسيين الاب والابن . أما الاستدعاء فقد أكد في البداية انه نقله ايضاً من خط كاتبه عبدالسلام بن عثمان . ومعنى هذا ان الناسخ كان يملك النسخ الاصلية للاستدعاء والاجازة ، وان كلاً منها كان مثبتاً أو مضافاً الى نسخة من محاضرات اليوسي التي كانت على ملك الشيخ عبدالسلام الطرابلسي . فكيف انتقلت لهذا الناسخ المغربي وهو مقيم بتونس ؟ وفي مدة وجيزة لم تتجاوز ست سنوات بعد وفاة صاحبها عبدالسلام بن عثمان ، الذي تؤكد جميع المصادر بأنه توفي عام (١١٣٩ / ١٧٢٧) ؟

مهما يكن من أمر فان ما نؤكد عليه في نهاية هذا الحديث هو عمق واتساع العلاقات والروابط الثقافية التي كانت بين علماء المدن والأقطار المغربية في العهد العثماني ، وذلك رغم الانقسامات السياسية والفتن والحروب الاهلية .

فمن خلال هذه الوثيقة ، التي لا يزيد حجمها عن صفحتين ، رأينا كثافة للمعلومات والروابط الادبية والعلمية بين علماء ومثقفي ذلك العصر . . مما يحتاج الى دراسات خاصة به مستقلة عن موضوعنا .

ونود ان نلاحظ في الختام اننا لم ندخل في الاعتبار جوانب هامة اخرى مثل علاقة الشيخ علي النوري بعلماء طرابلس ، وما كان يتمتع به هذا العالم المجاهد المرابط من صيت في الجهاد ضد الغزو الفرنجي على السواحل المغربية ، وما كان له ايضاً من اشعاع في العلم مما حمل كلاً من اصحاب الاستدعاء الطرابلسيين وصاحب الاجازة المغربي على التنويه به تنويهاً خاصاً .

والطريف هنا ان الشيخ علي النوري كان مرجع النظر لعلماء طرابلس وتاجوراء في عهده . . . وكانوا يحتكمون اليه في الخلافات العلمية التي تحدث بينهم . . . وكانوا يرسلون اليه بمؤلفاتهم الجديدة ليقول فيها رأيه . وقد نشرت في المدة الاخيرة بتونس رسالة صغيرة(9) للشيخ النوري تتضمن بعض هذه القضايا الخلافية التي حدثت بين علماء طرابلس وتاجوراء . وكيف احتكموا فيها الى الشيخ النوري ، وقد كان هو في احكامه وآرائه صريحاً نصوحاً حفيفاً . وكان اول المهزومين فيها هو الشيخ عبدالسلام بن عثمان صاحب الاستدعاء المذكور . على ان لهذا الشيخ نفسه مؤلفات في الفقه والتصوف استهان بها واستنقص قيمتها العلمية شيخ المؤرخين الطرابلسيين ابن غلبون مؤلف التذكار(10) .

هوامش

(١) عن المكتبة العتيقة بالقيروان راجع : أ . ابراهيم شبوح : سجل قديم لمكتبة جامع القيروان ، مجلة معهد المخطوطات العربية ، ج ٢ م ٢ ص ٣٢٩ ـ ٣٧٢ ، ط ـ القاهرة ١٩٥٧ . ب . محمد البهلي النيال : المكتبة الاثرية بالقيروان ـ تونس ، ١٩٦٣ . (٢) انظر معجم المدارك للقاضي عياض ، شجرة النور للشيخ مخلوف ، الاعلام للزركلي . (٣) القطعة التي نجت من الكوارث حققها ونشرها الشيخ محمد الشاذلي النيفر . وطبعت لأول مرة بتونس عام ١٩٧٨ وتقع القطعة المطبوعة في الكتاب بين ص ١١٣ ـ ٢٣٧ ومعظم هذه الصفحات تعليقات وتخريجات . أما الأصل للمخطوط فلا يزيد عن ١٨ ورقة من القطع الكبير ، سطورها بين ٢٨ ـ ٣٠ مكتوبة على الرق آخر القرن الثالث بخط كوفي غير منقط الا في النادر (انظر النماذج المصورة) . ويؤكد المحقق انها اقدم ما وصلنا من الأثر المخطوطة في الفقه والحديث . (٤) نعد الآن معجماً بأسماء المؤلفين الليبيين ومخطوطاتهم في جميع المكتبات التونسية ، عامة وخاصة ، وسيتضمن ، عند نشره ، تفاصيل شاملة عن المؤلفات واصحابها . (٥) مخطوطة الخزانة العامة بالرباط رقم ١١١٨٥ . (٦) المجلد الثاني ، راجع خاصة ، ص ١١٦٥ ـ ١١٥٨ . (٧) في المخطوطة كتب الناسخ اولاً عدد سنة بالحروف ثم اصلحه برقم اربعة في اعلاه . وهو الصحيح . (٨) ص ٨٢ ـ ٨٣ من الكتاني بخط جامعه المذكور . (٩) عنوان الكتيب : « رسالة في حكم السماع وفي وجوب كتابة المصحف بالرسم العثماني » من تحقيق الشيخ محمد محفوظ . ط بيروت ١٩٨٦ . (١٠) راجع صفحات ٢٣٧ ـ ٢٣٩ من طبعة الشيخ الطاهر الزاوي . ط ٢ طرابلس ١٩٦٧ .

المخطوطات الليبية بالمكتبات التونسية

١ ـ المكتبة العاشورية

الدرقاوي : علي بن محمد

١ ـ الرحلة الى الاستانة (مبتور الآخر)

زروق : احمد بن احمد . . .

٢ ـ قواعد . . زروق . قطعة ١ من مجموع (ق ١ ـ ٢)

٣ ـ مختصر قواعد التصوف ن = ١٢٠٣ هـ

قطعة ٢ من مجموع (ق ٣ ـ ٦٤)

٤ ـ مفتاح السداد الفهمي في شرح (الارشاد الفقهي) لابن عسكر البغدادي .

ن = محمد بن ابي القاسم العجاني ١٠٢٥ هـ

٥ ـ رسالة في الوعظ (مبتور الآخر)

قطعة ٤ من مجموع (ق ٣)

٦ ـ شرح حزب البحر (لأبي الحسن الشاذلي)

ن = حسن بن حيدة الشنوفي ١٢٢٤ هـ

قطعة ٤ من مجموع (ق ١ ـ ٣٤)

٧ ـ قصيدة في الابتهال الى الله .

خط مغربي قطعة ٥ من مجموع (ق ٨٢ ـ ٨٣) .

التاجوري : عبدالرحمان بن محمد

٨ ـ رسالة في شرح جهة القبلة (قوله تعالى :

« قد نرى تقلب وجهك في السماء . . . » الآية .

نسخة بخط المؤلف .

خ مغربي . قطعة ٢ مجموع (ق ٤٥ ـ ٥٠) .

حلولو : احمد بن عبدالرحمان بن موسى اليزليتني .

٩ ـ التوضيح في شرح التنقيح (للقرافي)

خ مغربي

١٠ ـ الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع

ن ١٠٦٧ هـ

خ مغربي

الحطاب : محمد بن محمد

١١ ـ قرة العين لشرح ورقات امام الحرمين

قطعة ١ من مجموع (ق ١ ـ ٢٢)

الغدامسي : عبدالله بن عمر

١٢ ـ كشف قناع المخدرات من بعض اسرار دقائق الصفات .

قطعة ٣ من مجموع (ق ٣٥ ـ ٤٣) .

الغرياني : محمد بن علي

١٣ ـ حاشية على مقدمات السنوسي

ن علي بن جاء الله الفيتوري ١١٨٥ هـ

١٤ ـ حاشية على شرح الخبيصي على (التهذيب للتفتازاني)

١٥ ـ ختم على سورة الصف

ن ١٢٣٥ هـ

قطعة ٢٠ من مجموع (ق ١٦٤ ـ ١٧٣)

١٦ ـ ختم على صحيح البخاري ن ١٢٣٤ هـ

قطعة ١٦ من مجموع (ق ١٢٩ ـ ١٤١)

١٧ ـ ختم على المعوذتين

قطعة ١٩ من مجموع (ق ١٥٢ ـ ١٦٣)

١٨ ـ ختم على موطأ الامام مالك

ن . احمد اللطيف ١٢٢٨ هـ

قطعة ١٧ من مجموع (ق ١٤١ ـ ١٤٧)

١٩ ـ رسالة في زهد الصحابي سلمان الفارسي

قطعة ١٨ من مجموع (ق ١٤٧ ـ ١٥١) .

العياشي : عبدالرحمان بن محمد

٢٠ ـ الانوار السنية على الوظيفة الزروقية

قطعة ٣٦ من مجموع (ق ٢٧٣ ـ ٣١٤) .

٢ ـ مكتبة علي النوري

الاسمر : عبدالسلام بن سليم الفيتوري

٢١ ـ الوصية الصغرى

ن محمد الخراط ق ٢٧

٢٢ ـ نصيحة الى عبدالحميد بن علي العوسجي

خط مغربي ـ ق ٨

٢٣ ـ ازجال . . .

خط مغربي . ق ١٧٠ .

ابن عبدالسلام : محمد بن عمران الفيتوري

٢٤ ـ نزهة المتعلم بما يصير بعلم

ن . محمد السيالة ١٢٤٠ هـ

قطعة ٢ من مجموع (ق ١ ـ ٣)

ابن غلاب : عبدالسلام المصراتي .

٢٥ ـ الزهر الانيق في قصة سيدنا يوسف الصديق

ن . محمد بن مبارك بن قلحة ١٠٥٨ هـ

خط مغربي ق ١٢٨

٢٦ ـ نسخة ثانية (ق ٧٦)

٢٧ ـ نسخة ثالثة (ق ٧٢)

البهلول : احمد بن حسين بن احمد . .

٢٨ ـ اختصار درة القمائد

٢٩ ـ نسخة ثانية(كتبها احمد القطي كان حياً ١١٧٨هـ)

٣٠ ـ درة العقائد ونخب القواعد .
قطعة ١ من مجموع به نسخ اخرى .
البهلول : احمد بن عيسى . . ؟
٣١ ـ تخميس ابكار الافكار في مدح النبي المختار
قطعة ٢ من مجموع (ق ١ ـ ٦) .
التاجوري : عبدالرحمان . . .
٣٢ ـ رسالة في الحج قطعة ٢ من مجموع (ق ٢ ـ ٥)
٣٣ ـ ورقات في وضع بيت الابرة على الجهات الاربع
ن . محمود السيالة .
خط مغربي قطعة ٤ من مجموع (ق ١٢ ـ ١٦) .
الحطاب : محمد بن محمد بن عبدالرحمان
٣٤ ـ شرح نظم ابن غازي في نظائر الرسالة
خط مشرقي قطعة ٢ من مجموع (ق ٧٨ ـ ٩٧)
٣٥ ـ قرة العين بشرح ورقات امام الحرمين
خط مغربي . قطعة ٢ من مجموع (ق ٦ ـ ٢٩)
٣٦ ـ مواهب الجليل في شرح مختصر خليل
ج ١ خط مغربي ق ٤١١
٣٧ ـ نسخة ثانية . ق ٢٢٦
٣٨ ـ حاشية على رسالة ابن ابي زيد القيرواني
خ مشرقي قطعة ١ من مجموع (ق ١ ـ ٧٨)
حلولو : احمد بن عبدالرحمان اليزليتني
٣٩ ـ الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع
نسخة كتبت عام ١٠٣٨ هـ ـ ق ٢١٠ .
الخروبي : محمد بن علي الطرابلسي
٤٠ ـ شرح اصول الطريقة (لزروق)
خط مغربي . قطعة ١ من مجموع (ق ١ ـ ٢١)
٤١ ـ نسخة ثانية
٤٢ ـ نسخة ثالثة (كتبت عام ١٠١٠ هـ) .
زروق : احمد بن احمد بن عيسى البرنسي
٤٣ ـ ارجوزة في عيوب النفوس وادويتها
ن مسعود بن علي الصنهاجي ١٠٣٥ هـ
خط مغربي قطعة ٧ من مجموع (ق ٨٣ ـ ٩٦).

٤٤ ـ بدع في التصوف
خ مغربي قطعة ٢ من مجموع (ق ١٩٥ ـ ٢٦٤) .
٤٥ ـ رسالة من كلام زروق
قطعة ٣ من مجموع (ق ٢٦٥ ـ ٢٦٧)
٤٦ ـ رسالة من احمد زروق الى عبدالملك بن سعيد وعبدالله المغراوي .
قطعة ٤ من مجموع (ق ٢ ـ ١٣) .
٤٧ ـ شرح ارجوزة « الولدان للقرطبي »
ن . ابو الحسن الكرامي ١٠٥٧ هـ
قطعة ٣ من مجموع (ق ١٠٣ ـ ١٥٧)
٤٨ ـ شرح حزب البحر (لأبي الحسن الشاذلي)
خط مغربي ق ٣٢
٤٩ ـ نسخة ثانية (خط مشرقي)
٥٠ ـ شرح القرطبية
قطعة ٢ من مجموع (ق ٣٧ ـ ٨٨)
٥١ ـ شرح المباحث الاصلية
ن . عبدالغفار بن موسى الفيتوري ١٠٠١ هـ
خط مغربي ق ٧٠
٥٢ ـ كتاب في التصوف
ن . احمد ابو ريشة ١١٢٤ هـ خط مغربي ق ٢٤
٥٣ ـ نسخة ثانية
٥٤ ـ نسخة ثالثة
٥٥ ـ كتاب في الفقه (قطعة منه)
٥٦ ـ كتاب في قواعد التصوف (قطعة منه) ق ٥٣
٥٧ ـ مفتاح السداد الفهمي في شرح الارشاد الفقهي لابن عسكر البغدادي
قطعة منه خطها مشرقي ق ٢٣ (تاريخها ٨٩٩ هـ)
٥٨ ـ نسخة كاملة
خطها مشرقي : كتبها عبدالقادر بن محمد الشاذلي المؤذن ٨٩٩ هـ (ق ٢٨٨)
٥٩ ـ النصيحة الكافية لمن خصه الله بالعافية
٦٠ ـ نسخة ثانية

٦١ ـ وصية زروق

٦٢ ـ الوظيفة الزروقية .

الميلاني : عبدالرحمان بن محمد بن عبدالرحمان

٦٣ ـ الانوار السنية على الوظيفة الزروقية

ن ـ محمد بن سالم بن سالم المانع ١١٦٣ هـ

قطعة ١ من مجموع (ق ١ ـ ٧٨) .

الغدامسي : محمد بن عمر

٦٤ ـ ارشاد خالق ، ومصوري بشرح عقيدة الامام المقري ن . احمد بن محمد ابراهيم المراكشي ق ١٨١

الغرياني : عبدالرحمان . . .

تعليق على تهذيب المدونة .

المسلاتي : رمضان بن حسين . . .

٦٥ ـ نصرة الذاكرين على رد اقوال المعترضين

ن . احمد بن الكبير ١١٤٥ هـ ق ٢٩ .

٣ ـ مكتبة ابو القاسم محمد كرو

الاسمر : عبدالسلام بن سليم الفيتوري

٦٦ ـ نصيحة المريدين للجماعة العروسين (المعروفة بالنصيحة الكبرى)

نسخة نقلت عن نسخة كتبها مباشرة عن الشيخ الاسمر الشيخ سالم الخلفي عام ٩٧٨ هـ .

وهي قطعة من مجموع به ايضا .

٦٧ ـ معلومات عن الشيخ الاسمر وتلاميذه وما وضعوه من مؤلفات زروق ـ احمد بن احمد . . .

٦٨ ـ مختصر على المقدمة الوغليسية

قطعة ٣ من المجموع نفسه

٦٩ ـ اختتام القواعد في شرح العقائد

نسخة كتبت عام ١٣٢٤ هـ ص ١٣٨

٧٠ ـ شرح الحزب الكبير

قطعة ٦ من مجموع

٧١ ـ ارجوزة في عيوب النفس

٧٢ ـ وصية الشيخ احمد زروق (قطعة ٣ ق ١٨ بها أكثر من ٦٠٠ بيت) .

الغدامسي ـ احمد بن عبدالله بن أبي بكر بن أبي القاسم بن محمد

٧٣ ـ اتحاف المريد بشرح عقيدة ام البراهين

فرغ المؤلف منها عام ١٠٩٤ وفرغ ناسخها مبارك بن علي القفصي عام ١١٦٦ هـ .

الغرياني : محمد بن علي بن خليفة

٧٤ ـ حاشية على خطبة خليل

ن ـ السعيدي بن علي ١١٩٩ هـ خط مغربي ق ١١٤

٧٥ ـ فهرست الغرياني

ثبت بشيوخه وما قرأه عليهم وإجازاتهم له

خط مغربي ق ٢٤

٧٦ ـ شرح البسملة

قطعة ٢ من مجموع (ق ٢٢)

٧٧ ـ رسالة من الشيخ مرتضى الزبيدي في التعزية بوفاة الغرياني كتبها لاولاده الثلاثة .

البهلول ـ احمد بن حسين . . .

٧٨ ـ درة العقائد

وهي ارجوزة في التوحيد . . نظمها البهلول عام ١١٠٥ هـ قطعة ٥ من مجموع كتب عام ١٢٦٠ هـ (ص ٥) .

المكني ـ احمد بن محمد بن احمد

٧٩ ـ استدعاء كتبه (شعراً) باسمه عبدالسلام بن عثمان التاجوري الى الشيخ حسن البوسفي عام ١١٠١ هـ .

٨٠ ـ جواب الاستدعاء بالاجازة شعراً كتبه محمد البوسي باسم والده الحسن واجاز فيه شيوخ طرابلس ومنهم الشيخ النوري الصفاقسي (عام ١١٠١ هـ)

قطعة من مجموع كتبه الشيخ (عبدالقادر بن عبدالقادر ابن الزين المغربي الخالدي الهموني نزيل تونس عام ١٢٤٤ هـ) .

ملاحظات

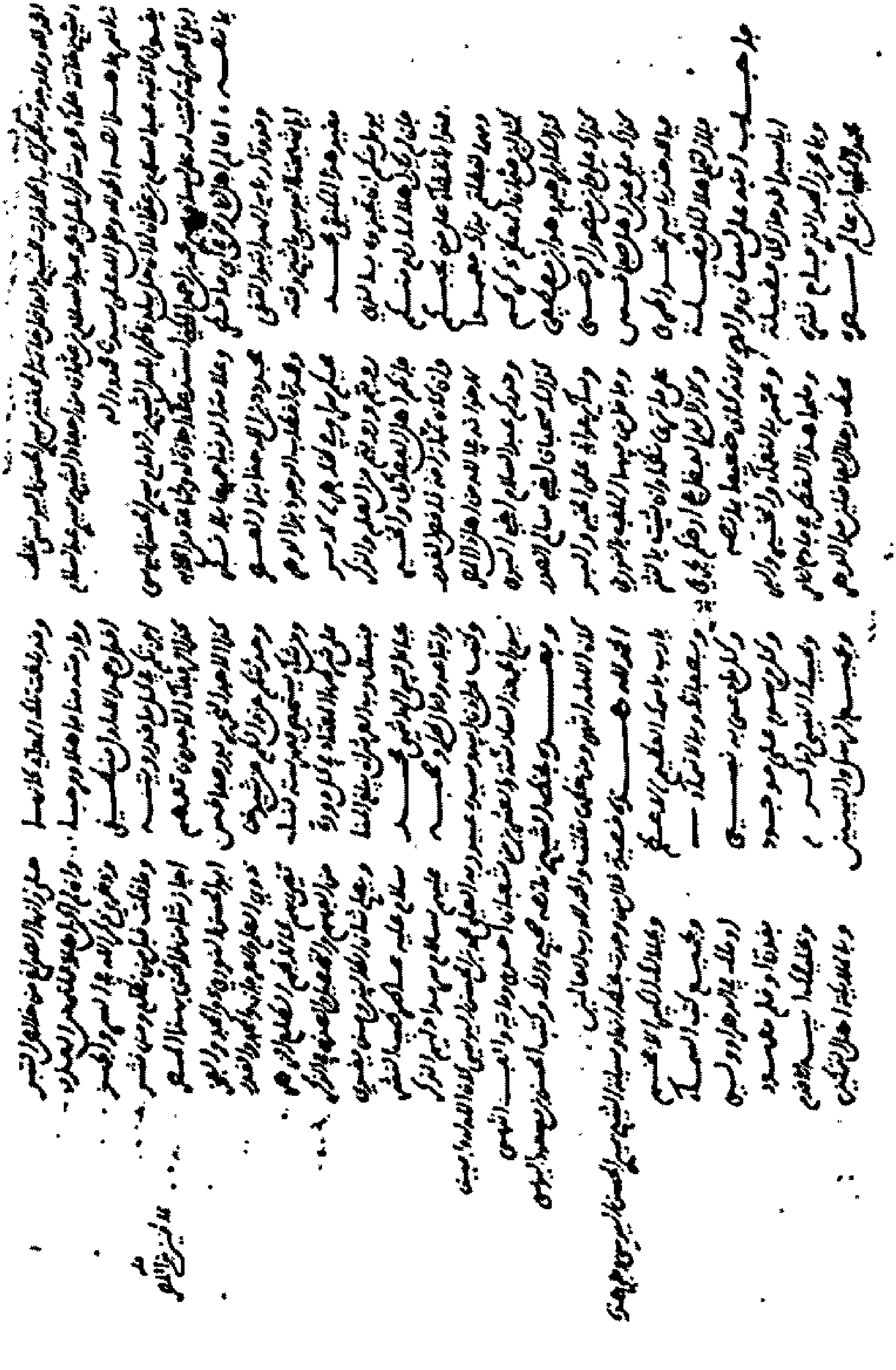
١ ـ الكتب رقم ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٧٢ ، ٧٣ موجودة بمكتبة جامعة طرابلس .

٢ ـ الكتاب رقم ٦٩ موجود بمكتبة جامعة بنغازي .

٣ ـ باقي الارقام من ٧٠ حتى ٨٠ موجودة بمكتبي .

رموز : خ = خط ن = نسخ ق = ورقة .

الملحق الثاني



ببليوغرافية جامعة لانتاج الاستاذ الراحل العلامة عبد الله كنون

إعداد
عبد الصمد العشاب
طنجة / المغرب

في التاسع من شهر تموز ١٩٨٩ توفي استاذ الاجيال العلامة سيدي عبد الله كنون عن سن الثانية والثمانين من عمره الكبير الذي قضاه في الدرس والتحصيل والبحث والتاليف والعمل الجدي المثمر في الحقل العلمي فترك للاجيال من بعده ذخيرة قل ان يأتي الزمان بمثلها إلا نادراً.

ولد الاستاذ كنون بمدينة فاس يوم السبت ٣٠ شعبان ١٣٢٦ تشرين الاول ١٩٠٨م في بيت علم، فوالده هو العلامة السيد عبد الصمد بن الشيخ العلامة السيد التهامي بن المدني كنون.

وهاجر به والده مدينة طنجة صحبة أفراد الاسرة جميعها، وذلك عندما فرضت الحماية الاجنبية على المغرب، وكانت نية رئيس الأسرة أن يهاجر الى المدينة المنورة، فمنعته ظروف الحرب العالمية الاولى دون تحقيق تلك الرغبة الامر الذي ادى الى استقرار الأسرة الكنونية بمدينة طنجة بصفة نهائية.

وتلقى الاستاذ عبد الله كنون دروسه العلمية على والده وغيره من مشيخة العلم. وبدا نبوغه المبكر في الكتابة ونظم الشعر وهو في العقد الثاني من عمره، ولما بلغ العشرين كان يؤلف الكتب ويكتب في الصحف، وعمل في التدريس. ثم انشأ سنة ١٩٣٦ مدرسة إسلامية حرة للبنين والبنات تخرج بها كثير من المثقفين. وأسس المعهد الاسلامي بطنجة سنة ١٩٤٥ وتولى إدارته حتى سنة ١٩٥٣. إذ في تلك السنة اقدمت إدارة الحماية الفرنسية بالمغرب على خلع ملك البلاد جلالة محمد الخامس رحمه الله. فقدم الاستاذ كنون استقالته من إدارة المعهد احتجاجا وهاجر من مدينة طنجة الى تطوان فراراً من الدخول في بيعة السلطان الذي نصبه الاستعمار على عرش المغرب.

وفي تطوان اسندت اليه وزارة العدل لكن بعد رجوع الملك من منفاه سنة ١٩٥٦ قدم استقالته من الوزارة وعاد الى طنجة التي ولاه بها جلالة الملك وظيفة الحاكم العام فكانت مهمته الاساسية هي تصفية النظام الدولي الذي كان مفروضا على المدينة وربطها سياسيا واقتصاديا بالحكومة المغربية.

إلى جانب هذه الوظائف السياسية فقد عمل الاستاذ كنون عضوا في المجلس الاعلى للتعليم بالرباط وتطوان واستاذاً بالمعهد العالي بتطوان ومديرا بها لمعهد مولاي الحسن للابحاث وعضوا في لجنة الابحاث العلمية بالرباط ووكيلا لمجلس الدستور وأعمال اخرى اجتماعية وادبية.

في سنة ١٩٥٥ عين عضوا في المجمع العلمي العربي بدمشق وفي سنة ١٩٦١ انتخب عضوا عاملا ممثلا للمغرب في مجمع اللغة العربية بالقاهرة مؤتمر العلماء ولما انعقد بالمغرب سنة ١٩٦١ انتخب بالاجماع امينا عاما لرابطة العلماء وكان علماء المغرب في كل مؤتمر يعقدونه يجددون ثقتهم في الاستاذ كنون بل ويلحون عليه ليبقى على رأس رابطتهم.

وفي سنة ١٩٧٤ انتخب عضوا مؤسسا في رابطة العالم الاسلامي بمكة المكرمة ولما أنشىء مجمع البحوث الاسلامية

بالازهر الشريف عين عضوا عاملا فيه، وكذلك عضوا شرفيا في مجمع اللغة العربية بالاردن والمجمع العلمي العراقي سنة ١٩٧٩ بالاضافة الى عضويته باللجنة الوطنية المغربية لليونسكو سنة ١٩٦٠، وعضوا بالمجلس العلمي بتطوان سنة ١٩٦٩، وعضوا في اللجنة الاستشارية لاحياء التراث الاسلامي سنة ١٩٦٨، وعضوا عاملا بهيئة القدس العلمية، وعضوا بالمجلس التنفيذي لمكتب تنسيق التعريب التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم وعضوا في اكاديمية المملكة المغربية سنة ١٩٨٠ وعضوا في اللجنة الوطنية للثقافة سنة١٩٨٢ وعضوا شرفيا بالجمعية المغربية لعلم الفلك وعضوا في مجلس الوصاية على العرش سنة ١٩٨٠.

واستتبع هذه المهمات والاعمال تقديرات معنوية خاصة منها وسام العرش من درجة ضابط سنة ١٩٦٨ ووسام الكفاءة الفكرية من الدرجة الممتازة سنة ١٩٦٩ ووسام العمالة الكبرى للجمهورية التونسية سنة ١٩٦٩ ووسام حسني مبارك رئيس الجمهورية المصرية للعلوم والفنون من الدرجة الاولى واخيرا وسام الكفاءة الفكرية الذي انعم به عليه جلالة الملك سنة ١٩٨٩ وانتدب لذلك جماعة من العلماء والشخصيات لتوسيمه به في مدينة طنجة وكان الاستاذ كنون في اخريات ايامه يعاني من مرض لزمه عدة سنوات، فعاجلته المنية يوم ٩ تموز ١٩٨٩ وخرج النعش الى المثوى الاخير مزدانا بوسام جلالة الملك الحسن الثاني.

وفي ميدان الحركة الوطنية والجهاد من أجل الاستقلال والحرية كان الاستاذ كنون من المؤسسين للجمعية الوطنية الاولى التي تلت حرب التحرير التي قادها الزعيم محمد عبد الكريم الخطابي ضد اسبانيا وفرنسا وتعتبر هذه الجمعية الوطنية نواة تفرعت عنها كتلة العمل الوطني ثم الاحزاب السياسية الوطنية بعد ذلك.

وحافظ الاستاذ كنون على استقلاله الفكري من اية تبعية حزبية، غير أن هذا لم يمنعه من التعاون مع إخوانه المنتمين.

وفي أوائل سنة ١٩٥٣ تزعم حركة مقاومة المتمردين على الملك الشرعي للبلاد وامتلأت أعمدة الصحف بحملاته المشهورة عليهم وكان هذا في الوقت الذي اكتظت فيه سجون الاستعمار بالقادة الوطنيين.

وواكب عمله السياسي الوطني أعماله في ميدان الصحافة والتأليف. فقد أصدر الاستاذ كنون مدة ثماني سنوات مجلة شهرية باسم لسان الدين التي كانت تصدر بتطوان خصصت كثيرا من ابحاثه العلمية ومقالاته السياسية. ولسان الدين مؤسسها هو العلامة السلفي المرحوم الدكتور محمد تقي الدين الهلالي أصدر منها أعداد السنة الاولى ١٩٤٦ ثم دعت ظروفه الى الرحيل عن المغرب نحو باكستان والمانيا فتخلى عنها للاستاذ كنون الذي لبث رئيساً لتحريرها حتى آخر عدد صدر منها في سنتها التاسعة بتاريخ كانون الاول ١٩٥٥.

كما رأس تحرير مجلة الانوار التي كانت تصدر بتطوان كذلك وبعد تأسيس رابطة علماء المغرب سنة ١٩٦١ أصدر باسم العلماء ورابطتهم صحيفة الميثاق التي كانت واجهة إسلامية للدعوة والتجديد، وأصدر بعدها مجلة الاحياء بمناسبة مطلع القرن الخامس عشر الهجري، صدر منها الى حين وفاته ستة مجلدات وشارك بقلمه في أمهات المجلات والصحف العلمية والادبية بالمشرق والمغرب.

اما في ميدان التأليف فإننا سنحاول بصفة تقريبية تصنيف مؤلفاته على حسب موضوعاتها. لقد كان الاستاذ الكبير موسوعة للمعرفة والثقافة العربية الاسلامية الشاملة. وهذا تبلوره مؤلفاته في الادب المغربي وتاريخه وفي النقد الادبي واللغة والدعوة الاسلامية عقيدة وتشريعا واجتهادا بالاضافة الى آرائه في السياسة العربية والاسلامية وفي المجتمع كذلك تربويا وعادات وأعرافا. ومن هذا المنطلق يمكن حصر الاهتمامات المعرفية التي تناولتها موضوعات كتبه فيما يلي:

أ ـ الادب المغربي وتاريخه وارتباطه بالتاريخ العربي في الاندلس ودراسات أخرى.

ب ـ الدراسات الادبية والنقد والابداع في الشعر وفن المقالة الادبية والتحقيقات اللغوية.

ج ـ الدراسات الاسلامية، والدفاع عن العقيدة والدعوة الى الاسلام الصحيح

د ـ التحقيقات.

فيما يخص محور الاهتمام الاول صدر عن المؤلف الكتب التالية:

١ ـ النبوغ المغربي في الادب العربي

صدرت طبعته الاولى بالمطبعة المهدية بتطوان في جزءين سنة ١٩٣٦ والطبعة الثانية عن دار الكتاب اللبناني سنة ١٩٦١ في ٣ اجزاء والطبعة الثالثة عن دار الكتاب اللبناني كذلك سنة ١٩٧٤ في ثلاثة اجزاء وكانت النية أن تصدر طبعته الرابعة عن نفس الدار لولا مفاجأة المنية.

وكتاب النبوغ من أهم الكتب التي تفتقت عنها عبقرية الاستاذ كنون فجاء نتيجة تحصيل واسع، واطلاع كبير ومعاناة مستمرة، وحافز وطني وقومي لايزال منذ صدوره في الثلاثينات الى الآن مصدرا وحيدا ورائدا في ميدان البحث عن جذور الثقافة المغربية عموما والادبية بنوع خاص، اعتمده العديد من الباحثين واثنى عليه أكابر الكتاب والعلماء وقامت حوله دراسات وترجم الى اللغتين الانكليزية والاسبانية ونال عليه مؤلفه درجة دكتوراه فخرية من جامعة مدريد.

٢ ـ ذكريات مشاهير رجال المغرب وقد صدرت على شكل حلقات تهتم كل حلقة بشخصية علمية اوادبية اوغيرهما أحيا بها عددا من الشخصيات المغربية في كل ميادين المعرفة والعمل. صدرت الطبعة الاولى بإشراف معهد مولاي الحسن للابحاث بتطوان ١٩٤٩ من الحلقة الاولى الى الحلقة الخامسة والعشرين ثم الطبعة الثانية بدار الكتاب اللبناني ببيروت سنة ١٩٧٤ من الحلقة ٢٦ ـ الى الحلقة ٤٠ ومنذ سنتين دفع الى نفس الدار بعشر حلقات لتكون تتمة العمل ٥٠ حلقة تأتي في خمسة مجلدات كبار غير ان الحرب الدائرة في لبنان أثت على دار الكتاب اللبناني فلما انتقلت الى مصر أعيد ارسال الحلقات العشر للطبع. وهي الآن على أهبة الخروج الى السوق والحلقات العشر الاخيرة تحمل العناوين التالية: سابق البربري شاعر مغربي عاش في الشام النابغة الهوزالي ـ أبو الحسن المنفر ـ ابن هانئ السبتي ـ أحمد بن شعيب الجزنائي ـ محمد بن المدني كنون ـ محمد الخامس ملك المغرب ـ محمد بن أحمد المسناوي ـ عبدالملك المعتصم السعدي ـ محمد بن عبدالكريم الخطابي.

٣ ـ أمراؤنا الشعراء ـ طبع بالمطبعة المهدية بتطوان سنة ١٣٦١هـ ـ ١٩٤٣م وهو موضوع جديد لم يطرق من قبل أورد المؤلف نماذج شعرية راقية المعنى مكتملة المبنى لعدد من الملوك والامراء المغاربة زمن الدولة الادريسية الى العصر الحالي.

٤ ـ ادب الفقهاء ـ طبع مرتين الاولى بدار الكتاب اللبناني بيروت والثانية بدار الثقافة الدار البيضاء سنة ١٩٨٨ وهو دراسة وافية لعدد من النصوص الادبية صدرت عن الفقهاء وكان هذا النوع من النصوص يتهم ببعده عن الادب وروحه حتى تصدى له الاستاذ كنون فأبان عن ذخائره ومكنوناته.

٥ ـ احاديث عن الادب المغربي الحديث ـ وهذا الكتاب هو مجموعة محاضراته التي القاها على طلبة قسم الدراسات الادبية واللغوية بمعهد الدراسات العربية العالية بالقاهرة التابع لجامعة الدول العربية ـ صدرت طبعته الاولى عن المعهد المذكور سنة ١٩٦٤ ـ والثانية عن دار الثقافة الجديدة بالدار البيضاء سنة ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

٦ ـ لقمان الحكيم: ـ طبع اولا بالمطبعة المهدية بتطوان وثانيا بدار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٩ وهو دراسة تاريخية محققة عن شخصية لقمان الحكيم وعصره وحكمه وحياته.

٧ ـ القاضي عياض بين العلم والادب ـ صدر عن منشورات دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع بالرياض ضمن سلسلة المكتبة الصغيرة عدد ٤٢ لسنة ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣م..

٨ ـ اربع خزائن لاربعة علماء من القرن الثالث عشر ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة ١٩٦٤ والعلماء الاربعة هم: محمد بن المدني كنون ـ سليمان بن محمد الشفشاوني ـ محمد العربي بن الهاشمي الزرهوني ـ احمد الوداني الشنقيطي.

٩ ـ الشيخ احمد زروق دفين مصراته ـ وهو ترجمة مركزة لهذا الصوفي العارف الكبير.

١٠ ـ مدخل الى تاريخ المغرب ـ طبع عدة مرات الاولى بالمطبعة المهدية بتطوان عام ١٩٤٤ والثانية بمطبعة كريماديس بتطوان سنة ١٩٥٨ وهو دروس في تاريخ المغرب

منذ عصر ماقبل الاسلام حتى العصر الحاضر.

اما المحور الثاني من اهتمامات الاستاذ وهو الخاص بالدراسات الادبية واللغوية والنقدية والابداع فقد تجلى في مجموعتين من مؤلفاته الاولى تضم:

١١ ـ واحة الفكر: ـ المطبعة المهدية بتطوان سنة ١٣٦٧ هـ ـ ١٩٤٨ م.

١٢ ـ التهاشيب: ـ في طبعتين الاولى بالمطبعة المهدية بتطوان والثانية بدار الكتاب اللبناني سنة ١٩٧٥.

١٣ ـ خل وبقل: ـ المطبعة المهدية بتطوان.

١٤ ـ العصف والريحان: ـ تطوان ١٩٦٩.

١٥ ـ ازهار برية: ـ مطبعة ديسبريس بتطوان سنة ١٩٧٦.

١٦ ـ أشداء وانداء: ـ مطابع البوغاز بطنجة سنة ١٩٨٦.

ففي هذه المجموعات تناول المؤلف موضوعات في فن المقالة والقصة والتحليل الادبي ونقد الكتب والتعريف بها والدراسات اللغوية التي تعكس آراءه وتسجل حضوره المتميز، وهذه الكتب الستة تجمع فنونا من القول تتناول الادب العربي في المغرب والشرق وفي الاندلس المفقود كذلك.

والمجموعة الثانية تضم:

١٧ ـ ديوان (لوحات شعرية) طبع بتطوان سنة ١٩٦٦.

١٨ ـ ديوان (ايقاعات الهموم) طبع بمطبعة سوريا في طنجة سنة ١٤٠١/ ١٩٨١ ولايشتمل الديوانان إلا على الاقل من شعر الاستاذ كنون إذ ملم ينشر يمثل الاكثر كمية وجودة. وكان الاستاذ يعمل أخيرا في إنجاز ديوان ثالث تحت اسم صنوان وغير صنوان كما سيأتي الكلام عنه فيما بعد.

١٩ ـ شرح قصيدة الشمقمقية لابن الونان الشاعر المغربي المشهور ـ طبعت عدة طبعات الاولى بمصر سنة ١٣٥٦ هـ ـ ١٩٣٧م والثانية والثالثة بدار الجيل للطباعة بمصر سنة ١٩٦٤ والرابعة ثم الخامسة بدار الكتاب اللبناني ببيروت سنة ١٩٧٩.

٢٠ ـ شرح مقصورة المكودي وهو عبد الرحمن بن علي بن صالح المكودي ـ المتوفى عام ٨٠٧ هـ م طبع بمصر سنة ١٣٥٦ هـ والشمقمقية مع المقصورة تتناولان الجانب اللغوي ثم الادبي وقد شرحها الاستاذ كنون شرحا مدرسيا لتقريبهما الى افهام الطلبة وكلا القصيدتين كانتا من مواد التعليم في المعاهد الاسلامية والمدارس المغربية الحرة.

٢١ ـ نظرة في منجد الاداب والعلوم ـ منشورات معهد البحوث والدراسات العربية بمصر سنة ١٩٧٢ وقد تعقب فيه المؤلف الجوانب التي فاتت مؤلف المنجد اللغوي في قسمه الخاص بالاداب والعلوم كذا الاخطاء في التراجم أو الوفيات أو تعليق الاسماء والانساب.

٢٢ ـ انجم السياسة وقصائد اخرى، صدر عن دار الثقافة بالدار البيضاء سنة ١٩٨٩ وهذا الكتاب يعرض نماذج من الشعر المغربي النادر ـ موثقة ومحققة مع تعريف بأصحاب القصائد وتعاليق توضح المستغلق من الالفاظ والمعاني.

والمحور الثالث وهو الخاص بالدراسات الاسلامية والدفاع عن العقيدة والدعوة الى الاسلام الصحيح وماكتبه الاستاذ في هذا الباب ينقسم بدوره الى اربع مجموعات:

المجموعة الاولى تضم

٢٣ ـ مفاهيم إسلامية ـ نشر دار الكتاب اللبناني ببيروت ١٩٦٤ ودار الثقافة بالدار البيضاء سنة ١٤٠٥ ـ ١٩٨٤

٢٤ ـ إسلام رائد مطبعة كريما ديس بتطوان سنة ١٩٧١ ثم المطبعة الملكية بالرباط سنة ١٩٧٨.

٢٥ ـ تحركات إسلامية دار الطباعة الحديثة بالدار البيضاء.

٢٦ ـ على درب الاسلام ـ مطبعة كريما ديس بتطوان سنة ١٩٧٢

٢٧ ـ شؤون إسلامية ـ ـ دار الطباعة الحديثة بالدار البيضاء

٢٨ ـ جولات في الفكر الاسلامي ـ مطبعة ديسبريس بتطوان سنة ١٤٠٠ ـ ١٩٨٠

٢٩ ـ منطلقات إسلامية ـ مطبعة سوريا بطنجة سنة ١٤٠٠ ـ ١٩٨٠

٣٠ ـ الاسلام أهدى ـ الطبعة الاولى بتطوان والثانية بدار الثقافة بالدار البيضاء سنة ١٤٠٥ ـ ١٩٨٤ وترجم الى الاسبانية عن مركز الدراسات الاسلامية والعربية باسبانيا ـ مربية ـ سنة ١٤٠٨ ـ ١٩٨٨.

٣١ ـ معاركه ـ مطبعة ديسبريس بتطوان

٣٢ ـ معسكر الايمان يتحدي ـ مطابع البوغاز بطنجة سنة ١٤١٠ ـ ١٩٨٩ هذه المجموعة الاسلامية الاولى عبارة عن مقالات وابحاث ودراسات منها ماسبق نشرة في المجلات والجرائد ومنها الجديد الذي لم ينشر، وكلها لاتخرج عن الفكرة الاساسية التي أرادها المؤلف وهي الدفاع عن الاسلام والعودة به الى صفائه الاول غير مشوب بأوشاب الايديولوجيات ومنزه عن الافتراءات.

من ذلك مثلا أن المؤلف في كتابه شؤون إسلامية نراه ينعي على المسلمين ضعفهم وتواكلهم وتخاذلهم وتفريطهم في دينهم بينما غيرهم رغم وقوفهم في طريق الالحاد فإنهم لايفرطون في عصبيتهم وتواطئهم ضد المسلمين بينما المسلمون في ركاب المسيحيين متعللين بالحضارة والتقنية. اما في كتاب مفاهيم إسلامية فالامر يختلف لا في المبدأ ولكن في التوجيه حيث أن مقالات هذه المجموعة لم تهتم بشأن السياسة في ميدان الدين ولم تهتم بالتحذير والاستفادة من الاحداث وإنما هي تبين حكما أو تضيف رأيا أو استنباطا أو تعطي تحديدا للفرق بين شيئين ربما يكون الاعتقاد مخطئا فيهما. وفي كتاب على درب الاسلام اهتمام بالمرأة المسلمة والقرآن ووضعه إزاء حرية الفكر والدين والتطور والدعوة الى الاسلام وقضية التبشير هذه فقط أمثلة لما احتوت عليه هذه المجموعة الاولى اما المجموعة الثانية فتضم كتبه التالية:

٣٣ ـ فضيحة المبشرين في احتجاجهم بالقرآن المبين: ـ المطبعة المهدية بتطوان سنة ١٣٦٥ ـ ١٩٤٦ ومطبعة رابطة العالم الاسلامي بمكة سنة ١٤٠٢ ـ ١٩٨٢.

٣٤ ـ الرد القرآني على كتيب هل يجوز الاعتقاد بالقرآن؟ طبع دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٨٢ ـ وهذا الكتاب رد م.ر. رحما توف كاتب اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في جمهورية طاجيكستان السوفياتية وكان عند نشره لكتاب هل يجوز الاعتقاد بالقرآن سفيرا لبلاده بور بطانيا ؟

٣٥ ـ نفي تقول سخيف على الجناب المحمدي الشريف: ـ شركة الطبع والنشر بالدار البيضاء سنة ١٩٨٨ وهو لرد القول بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان له ولد من أم المؤمنين خديجة اسمه عبد العزى.

والمجموعة الثالثة تضم الكتب التالية:

٣٦ ـ تفسير سور المفصل من القرآن الكريم ـ دار الثقافة بالدار البيضاء سنة ١٤٠١ ـ ١٩٨١.

٣٧ ـ تفسير سورة يس ـ الشركة الجديدة مطبعة لويس بالدار البيضاء سنة ١٩٨٨.

٣٨ ـ اربعون حديثا في فضل القرآن وتعلمه وتعليمه وتلاوته: ـ منشورات رابطة علماء المغرب ـ ضمن سلسلة سبيل المؤمنين العدد الاول سنة ١٤٠٠ ـ ١٩٨٠.

والمجموعة الرابعة في هذا المحور وتضم مايلي:

٣٩ ـ القدرة السامية للناشئة الاسلامية ـ منشورات معهد مولاي المهدي بتطوان مطبعة الوحدة المغربية سنة ١٩٤٥.

ثم دار النشر للجامعيين ببيروت وهو كتاب مطالعة لتلامذة المدارس ـ المغربية يتجلى من خلال نصوصه التي وضعها المؤلف بنفسه بث الحماس الوطني الاسلامي عن طريق التذكير بالامجاد في محاولة لانهاض الهمم وبث الوعي الديني عن طريق التذكير بمكارم الاخلاق والفضيلة الاسلامية.

٤٠ ـ محاذي الزقاقية: ـ الطبعة الاولى بتطوان والثانية بمطبعة اكدال بالرباط سنة ١٣٧٥ ـ ١٩٥٥. وقام الاستاذ بورريس دي بولنتياف بترجمته الى اللغة الفرنسية ونشر بباريس سنة ١٣٧٨ ـ ١٩٥٨ وهو عبارة عن دروس متوسطة في التشريع الاسلامي.

٤١ ـ حب الرسول للنشء: ـ مطبوعات الجمعية المغربية للتضامن الاسلامي بالرباط سنة ١٤٠٨ ـ ١٩٨٨ ضمن سلسلة في سبيل وعي إسلامي عدد ٢٠.

واخيرا في باب كتبه المطبوعة كتاب:

٤٢ ـ الجيش المجلب على المدهش المطرب: ـ طبع على الآلة الناسخة في عدد محدود، وهو رد على كتاب المدهش المطرب الذي ألفه العلامة السيد عبد الحفيظ الفاسي وذكر فيه اشياء تتعلق بنسب ال كنون فرد عليه المؤلف بهذا الكتاب.

في ميدان التحقيق والنشر

لقد عمل الاستاذ كنون على تحقيق بعض الكتب في

فنون شتى تحقيقا علميا واكتفى بنشر بعضها مع تعريف خفيف بها وكلها مما تضمنته الخزانة الكنونية بطنجة وبعضها كان النسخة الخطية الوحيدة، ماعدا ماسنشير اليه عند ذكرها وهذه اسماء ماصدر منها:

٤٣ ـ رسائل سعدية ـ منشورات معهد مولاي الحسن للابحاث بتطوان ـ وهي مجموعة الرسائل الديوانية الادبية التي صدرت عن كتاب الدولة السعدية حققها عن نسختين الاولى اصلية وكانت في ملك فضيلة قاضي ابزو الفقيه السيد احمد بن منصور البزيوي اعارها للمحقق والثانية نسخة اهداها له صديقه العلامة المرحوم سيدي الحاج المختار السوسي.

٤٤ ـ قواعد الاسلام للقاضي عياض: ـ طبع على مخطوطة اصلية بالخزانة الكنونية بطنجة ـ وصدر في شكل هدية مجلة لسان الدين الى مشتركيها في سنتها السابعة ١٣٧٢ ـ ١٩٥٣.

٤٥ ـ تلقين الوليد الصغير للشيخ ابي محمد عبد الحق الاشبيلي الازدي: ـ طبع على مخطوطة اصلية بالخزانة الكنونية وصدر هدية لمشتركي مجلة لسان في سنتها السادسة ١٣٧٢ ـ ١٩٥٢.

٤٦ ـ شرح الاربعين الطبية: ـ المستخرجة من سنن ابن ماجة للعلامة عبد اللطيف البغدادي ـ عمل تلميذه الشيخ محمد بن يوسف البرزالي ـ طبع على مخطوطة اصلية بالخزانة الكنونية وصدر هدية لمشتركي مجلة لسان الدين في سنتها الخامسة ١٣٧٠ ـ ١٩٥١، ثم أعيد طبعه بمصر سنة ١٩٧٢ ونشرته أيضا وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية بالمغرب.

٤٧ ـ شرح الشيخ ميارة على لامية الجمل: ـ للامام ابن المجراد ـ دار الطباعة المغربية بتطوان سنة ١٣٧٤ ـ ١٩٥٤.

٤٨ ـ الانوار السنية في الالفاظ السنية: ـ لابي القاسم محمد بن أحمد بن جزي طبع عن مخطوطة اصلية بالخزانة الكنونية بطنجة وصدر هدية لمشتركي مجلة لسان الدين في سنتها الثالثة ١٣٦٨ ـ ١٩٤٩.

٤٩ ـ ترتيب احاديث الشهاب: ـ لابي الحسن بن عبد الله ابن حسين الخزرجي اللخمي ـ طبع على مخطوطة أصلية بالخزانة الكنونية وصدر هدية لمشتركي مجلة لسان الدين في سنتها الرابعة ١٣٦٩ ـ ١٩٥٠.

٥٠ ـ كشف الشبهات: ـ للعلامة محمد بن سليمان بن علي الدرعي وعليه حواش لاحد العلماء السلفيين ـ المطبعة المهدية بتطوان سنة ١٩٦٣ ـ ١٩٤٤.

٥١ ـ مناهل الصفا في اخبار الملوك الشرفا: ـ للشاعر الاديب عبد العزيز الفشتالي ـ مختصر الجزء الثاني ـ منشورات كلية الاداب جامعة محمد الخامس بالرباط وطبع بالمطبعة المهدية بتطوان سنة ١٣٨٤ ـ ١٩٦٤.

٥٢ ـ المنتخب من شعر ابن زاكور: ـ منشورات مؤسسة الجنرال فرانكو للابحاث العربية الاسبانية بطنجة سنة ١٩٤٢ ثم نشرته أيضا دار المعارف بمصر ضمن سلسلة ذخائر العرب عدد ٣٩ لسنة ١٩٦٦.

٥٣ ـ ديوان ملك غرناطة يوسف الثالث: ـ منشورات معهد مولاي الحسن بتطوان سنة ١٩٥٨ ـ ثم مكتبة الانجلوا المصرية بالقاهرة سنة ١٩٦٥.

٥٤ ـ عجالة المبتدى وفضالة المنتهي في النسب: ـ لابي بكر الحازمي من القرن السادس الهجري ـ طبعه مجمع اللغة العربية بمصر مرتين الاولى سنة ١٣٨٤ ـ ١٩٦٥ والثانية سنة ١٣٩٣ ـ ١٩٧٣.

٥٥ ـ رسالة نصرة القبض في الصلاة: ـ للعلامة محمد المسناوي الدلائي.

٥٦ ـ التيسير في صناعة التفسير: ـ لابي بكر الاشبيلي ـ منشورات معهد الدراسات الاسلامية بمدريد سنة ١٩٥٩.

٥٧ ـ أخبار الصغار: ـ للحافظ ابي عبد الله محمد بن مخلد الدوري العراقي ـ منشورات اكاديمية المملكة المغربية سنة ١٩٨٦.

والآن بعد هذه الاطلالة على الآثار المنشورة للاستاذ نود التعريف ببافي آثاره الاخرى التي كان العزم معقودا على إخراجها الى الوجود. منها التام المهيأ ومنها ماكان ينتظر دوره لاتمامه ضمن ذلك:

٥٨ ـ ديوان: ـ تحت اسم عنوان وغير عنوان وهو عبارة عن القصائد الشعرية التي خوطب بها الاستاذ كنون ورده الشعري عليها. ومن الاسماء التي وردت في الديوان (ابو بكر بناني ـ الحاج محمد بنونة ـ محمد بودلسة ـ شكيب ارسلان ـ محمد بن ابراهيم ـ عبد الله الهاشمي ـ احمد بن قاسم ـ محمد تقي الدين الهلالي ـ عبد الوهاب بن منصور ـ علي الصقلي ـ ابو بكر المتوني ـ محمد سكيرج ـ محمد رضا شرف الدين ـ الحاج أحمد بنشقرون ـ محمد بن محمد العلمي ـ محمد بن عبد السلام الطاهري ـ صالح القزاز ـ محمد عبد الغني حسن ـ عبد القادر المقدم ـ محمد اللواح ـ وغيرهم ولاعطاء نموذج لتصميم هذا الديوان نورد اول ترجمة فيه وهي لابي بكر بناني. يقول المؤلف:

لعل أول ماخوطبت به من النظم قول الفقيه الاديب أبي بكر بن العلامة قاضي الرباط احمد بناني وكنت مع والدي في زيارة العاصمة في منتصف عشرة الخمسين فسألته رسما له فاعطانيه وكتب عليه هذين البيتين:

أيا عبد الالاه إليك رسمي	فليس الروض مخضر الجناب
أنافس في المعالي والعوالي	لان العمر في شرخ الشباب

ولايـزال هذا الرسم عندي ويحوله البيتان بخط صاحبها وهو حفظه الله من المع ادباء الرباط كاتب مجيد وشاعر محسن تقلب في عدة وظائف منها العضوية في مجلس الاستيناف الاعلى ومن نظمه ماخاطب به الاخ الحاج محمد بنونة.... الخ

٥٩ ـ شخصيات مغربية: ـ وهو يحتوي على اكثر من مائة شخصية في ميدان الادب والتاريخ والعلوم والفلسفة والفقه... الخ كتبت بصفة مدققة ومختصرة.
وكلهم من معاصري الاستاذ سواء كانوا من أساتذته أو رفاقه في الدرس أو من خلصائه.

٦٠ ـ مذكراته: ـ وابتداها بقوله: بعد عنوان مذكرات غير شخصية»..... لم افكر يوما ما في كتابة مذكرات شخصية عن حياتي لسبب بسيط وهو انني لم أعتبر قط أن حياتي تستحق التدوين بالتفصيل الذي تستدعيه كتابة المذكرات إلا إذا كنت سأثقل حواشيها بـالتوافـه التي لاقيمة لها أو الادعاءات العريضة التي لاتصيب لها من الحقيقة كما يفعل بعضهم وهو الامر الذي جعلني لاارغب في قراءة هذا النوع من الكتابات. وكثيرا ماحاولت ان أحمل نفسي على قراءة بعضها مما يقع في وهلي أنها ربما تكون ذات جدوى مثل المذكرات السياسية او العسكرية التي كتبت عن الحربين العالميتين ١٩١٤ ـ ١٩٣٩ فاجدني انصرف عنها لما ألمسه فيها من التزيد ومخالفة الواقع.... الخ وفي هذه المذكرات حديث عن المجابهات بين المؤلف وبين إدارة الحماية سواء في الشؤون السياسية أو العلمية.

٦١ ـ على هامش الحياة: ـ كتاب مجموعة مقالات في النقد والسياسة والادب كتبت في الاربعينات ولم تنشر.

٦٢ ـ الفائت من النوادر: ـ كتاب انتهى من كتابته يوم الخميس ٢٩ رمضان ١٣٥٩ هـ ـ ١٩٤٠ وجاء في مقدمته مايلي: الحمد لله الذي لم يجعل علينا حرجا في الدين وصلواته وسلامه على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين وبعد: فإن من أمثال العرب لكل ساقطة لاقطة اي لكل ماندر من كلمة من يسمعها ويذيعها وهذه الفاظ من النوادر التي تسمع فتعجب وتروى فتطرب تلقفها من أفواه المشايخ والاصحاب وبعضها من مثل ماقيل فيه خذوها من غير فقيه ولم أنقل منها شيئا عن كتاب ولاتقييد فهي كلها مما أنشأته بنفسي وكتبته بلفظي قاصدا بها الى استجمام النفس من عناء الدرس فعن الاصمعي: النوادر تشحذ الاذهان وتفتح الآذان. وهذا الذي اثبته هنا شيء قليل جدا بالنسبة الى مافرطت فيه فضاع مني وعلى كل حال فهذه هي خيارها وقد تأملتها فوجدتها إما نوادر أشخاص بعينهم ممن عرفوا بعدة البادرة وحرارة النكتة وإما نوادر طبقات من الناس تجمعهم الخطة وتؤلف بينهم المهنة فافردت كل شخص منهم بالذكر وجعلت كل طبقة على حدتها والله يرزقنا حلاوة القبول ويحمنا برضاه امين.

٦٣ ـ الفتاوى.

٦٤ ـ الخطب الجمعية والعيدية وخطب المؤتمرات واللقاءات والتابينات.

٦٥ ـ رسائله الادبية والاخوانية.

٦٦ ـ تحقيق كتاب منهاج المناقب ومعراج الحسب الثاقب في نسب رسول الله (ص) وما انتظم به من مناقب أصحابه رضوان الله عليهم. نظم الفقيه المحدث الكاتب ابي عبد الله محمد بن أبي الخصال الغافقي.

٦٧ ـ رسائل كبار المفكرين في العالم العربي والاسلامي والغربي: ـ موجهة الى الاستاذ كنون. وتبرز هذه الرسائل حجم الاعمال وضخامة المسؤوليات وتنوع الاهتمامات التي خاضها الاستاذ المرحوم طيلة حياته.

وقد انجزت هذا العمل تحت إشرافه واستغرق مني سنوات في التبويب والترتيب والاختيار. فجاء في أجزاء مرتبة على الموضوعات التالية:

١ ـ القضية الوطنية: ـ (التحركات السياسية ضد الاستعمار في المغرب).

٢ ـ القضية الفلسطينية: ـ (تحركات لخدمة العمل الفلسطيني منذ الثلاثينات).

٣ ـ قضايا العالم الاسلامي: ـ (في المشرق والمغرب).

٤ ـ في حظيرة مجمع البحوث الاسلامية.

٥ ـ في حظيرة مجامع اللغة العربية بمصر وسوريا والاردن والعراق والهند.

٦ ـ في حظيرة رابطة العالم الاسلامي.

٧ ـ مؤتمرات إسلامية.

٨ ـ مهرجانات ولقاءات ثقافية.

٩ ـ في حظيرة رابطة علماء المغرب.

١٠ ـ في المجالين الادبي والعلمي.

١١ ـ رسائل عامة.

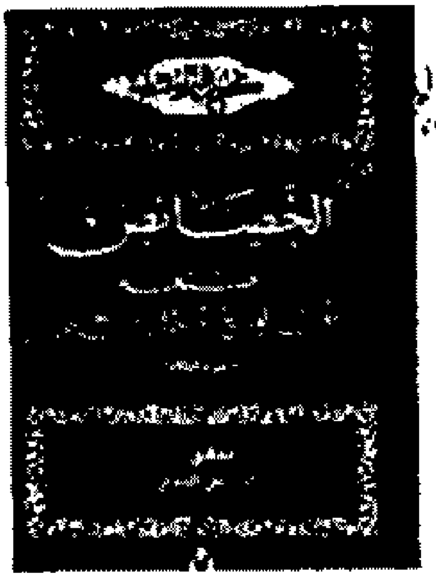
يرجع تاريخ أول هذه الرسائل الى سنة ١٩٢٥ انتخبتها من بين آلاف الرسائل التي توصل بها المرحوم وهي بذلك تغطي فترة تزيد على نصف قرن من الزمن.

وبعد فإن ماذكرته مما هو ناجز يقل بكثير عن عشرات الاعمال الاخرى التي كانت في طريق الانجاز. والامل معقود بحول الله على العمل من أجل إخراج الاعمال الكاملة للمرحوم.

واختم هذه البيلوغرافية بأبيات ثلاثة انشأها المرحوم وهو على فراش المرض قبل وفاته بأيام يقول فيها:

ايا هذا لقد حان الرحيل ... وانت عن الغواية لاتحول
رفاقك قد مضوا فردا فردا ... وحتما سوف تتبعهم القفول
تظن الكتب ضاع وذا بريد ... محال أن يضل له رسول

صدر عن دار الشؤون الثقافية العامة



رأي

من فكر «الفرّاء» الصّوتي
قراءة جديدة في تراثنا الصّوتي

د . صبيح التميمي

جامعة عبدالامير قادر الاسلامية
ـ الجزائر

سأعرض في هذا القسم جملة من آراء « الفرّاء » الصوتية ، التي غابت عن عيون كثير من باحثينا ، ولأبي سعيد السيرافي الفضل في تسجيلها برسالة صغيرة ألحقها بشرحه لكتاب سيبويه الذي ما زال مخطوطاً ، وقد نشرتها برسالة مستقلة تحت عنوان « ما ذكره الكوفيون من الإدغام » وقد صحّحت بعض أوهام السيرافي في فهم كلام الفرّاء .

وما تناولته بالحديث في هذا البحث هو رأي الفرّاء في :

١ ـ مخارج جملة من الأصوات .
٢ ـ مصطلحي الأخرس والمصوّت .
٣ ـ علّة إبدال « تاء » افتعل « طاء » .
٤ ـ النون الساكنة قبل الياء .
٥ ـ تشديد الميم .
٦ ـ جواز إدغام الراء في اللام .

× × × ×

ـ ١ ـ

رأي الفرّاء في مخارج جملة من الأصوات

لم يترك لنا الفرّاء ـ خاصة ـ أو الكوفيون ـ عامة ـ ترتيباً صوتياً كاملاً ، كما هي الحال عند سيبويه أو غيره من البصريين ، وهو أمر التفت اليه أبو سعيد السيرافي (ت ٣٦٨ هـ) فقال :

« ومذهب الكوفيين في الإدغام قليل ، ليس بعام مستوعب للحروف والكلام عليها ، ولم يصنّفوا الحروف على ما صنّفه ، ولم يلقّبوها كتلقيبه »[1] . والسبب في ذلك يعود الى موافقتهم سيبويه في أغلب مسائل هذه الظاهرة ، أو غيرها من جوانب الدراسة الصوتية ، وجُلّ ما ذُكِر عنهم ، أو ما ذكروه هم ، هو ما خالفوا فيه سيبويه .

ومن النصوص الصوتية النادرة التي رواها أبو سعيد السّيرافي ، وهو يحكي لنا الفكر الصوتي للفرّاء ، أنّه خالف سيبويه في مواضع ، منها :

اولاً ـ « انه جعل مخرج الياء والواو واحداً »[2] .

أمّا سيبويه فقد فرّق بينهما ، فجعل « الياء » من وسط اللسان ، وجعل « الواو » من الشفتين .

ورواية السّيرافي هذه اعتمدها أستاذنا الدكتور المخزومي ، وحاول إيجاد مبرّر يدافع به عن « الفرّاء » وذهب الى أنه يرى رأي « الخليل بن أحمد » في أنّ مخرج « الواو ، والياء ، والألف » واحد ، هو الجوف[3] .

واعتمدها ـ أيضاً ـ الأخ الدكتور محمد حسين آل ياسين ، وجعلها من المسائل الخلافية بين المدرستين[4] .

× × × ×

والذي أراه عدم موافقة نقل « السيرافي » لفكر « الفرّاء » كما يتبين من النص الذي رواه السيرافي نفسه ، واعتمد عليه ، كما أنه لا يتفق ـ أيضاً ـ مع ما جاء عن الفرّاء في كتابه معاني القرآن . ودليل ما أذهب اليه ، هو :

أ ـ قول « الفرّاء » الذي استوحى منه « السيرافي » هذا

الرأي ، هو : « الياء والواو اختان ، وإنّما تآختا كلّ التآخي ، لانّ مخرجهما من حروف الفم ، لا يلتقي بهما موضع من الفم كما يلتقي على غيره »[illegible] .

فالنص واضح في انّ « الفرّاء » لم يَقُل : إنّهما اختان لوحدة مخرجهما في موضع محدّد ، وإنّما نسب مخرجهما الى منطقة الفم ، وهي منطقة واسعة ، ويبدو لي أنه يريد بهذا القول الياء والواو إذا كانتا من حروف المدّ ، أي : كونهما حركتين طويلتين ، وهما الصوتان اللّذان نسبهما الخليل بن احمد[illegible] الى الجوف ، لانهما لا يقعان في مدرجة من مدارج الحلق ، او الفم ، أو الشّفتين حتى تُنسبا اليه ، فهما بهذه الصفة صوتان ممتدّان لا يعترض سبيل هوائهما حائل ، أي : كما قال الفرّاء : « لا يلتقي بهما موضع من الفم كما يلتقي على غيره » من الأصوات الصحاح ، وهنا لا بد ان نذكر انه تميّز عما جاء في « كتاب العين » للخليل بن احمد بإحساسه أنّ للواو والياء ـ اذا لم تكونا مدّتين ـ مخارج محدّدة كالأصوات الصحاح ، وهذا ما سيتبين لنا من الفقرة التالية .

ب ـ ويعضد ما ذهبْنا اليه من تفسير قول « الفرّاء » دقّة ملاحظته التي تبعد عنه احتمال قوله : بأنّ الواو والياء إذا لم تكونا مدّتين هما من مخرج واحد ، فمن مصاديق هذه الدقّة : إحساسه بأنّ الحركات القصيرة لها كيفيات مختلفة حال النطق بها ، على الرغم من انتمائها الى جنس واحد هو كونها حركات « أصوات علة » ، يخرج الهواء معها بحرية تامة ، دون ان يكون لها مخرج تُنسب اليه ، فقد قال في معرض حديثه عن استثقال تتابع الضمّ والكسر :

« وإنّما يُستثقل الضمّ ، والكسر ، لانّ لمخرجيهما مؤونة على اللسان والشفتين ، تنضمّ الرفعة بهما فيثقل الضمّة ، ويُمال أحد الشدقين الى الكسرة فترى ذلك ثقيلاً ، والفتحة تخرج من خَرق الفم بلا كُلْفة »[illegible] .

أقول : مَنْ يدرك الاختلاف البسيط في الحركات القصيرة جدير بأن يُدرك اختلاف الواو والياء إذا لم تكونا مدّتين .

× × × ×

ثانياً : « انه جعل الفاء ، والباء ، والميم من الشفتين »[illegible] .

أما سيبويه فقد جعل « الفاء » من باطن الشفة السُّفلى ، واطراف الثنايا العُلى ، وجعل « الباء والميم » من الشفتين[illegible] .

ورواية السيرافي هذه ـ عن الفرّاء ـ اعتمدها استاذنا الدكتور المخزومي ، ورأى ان الفرّاء اقتفى فيه أثر الخليل بن احمد الذي عدّ هذه الأصوات من الشفتين[illegible] ، وكذلك اعتمدها الدكتور محمد حسين آل ياسين ، وعدّها من المسائل الخلافية بين المدرستين[illegible] .

× × × ×

وبعد اطلاعي على أقوال « الفرّاء » في شرح كتاب سيبويه ، وما جاء في كتاب معاني القرآن ظهر لي أنّ نقل السيرافي لا يمثل فِكر « الفرّاء » الصوتي لِسَبَبَيْن هما :

١ ـ قول « الفرّاء » الذي اعتمده السيرافي ، وبنى عليه حكمه ، وهو :

« . . . وأبعد الحروف من الحاء وأخواتها « الباء والميم والفاء » ، وذلك أنّ الفاء وأختيها من الشفتين مخارجهنّ ، فهُنّ الغاية في البُعد من الحاء وأخواتها »[illegible] .

فالنص واضح في كونه ليس بصدد بيان مخرج كل صوت من هذه الأصوات الثلاثة ، وإنما هو بصدد بيان تقابل الأصوات المتباعدة ، ففي جهة « الحاء وأخواتها » من أصوات الحلق ، وفي الجهة المقابلة صوت « الفاء وأختيها » من الشفتين .

فعبّر عن الأصوات الحلقية بعبارة « الحاء وأخواتها » ، علماً أنه يرى أنّ أصوات الحلق تتوزّع على ثلاثة مخارج ، فهو ذكر في بداية القول السابق ما نصّه :

« الألف التي هي الهمزة » ، ثم ذكر العين والحاء ، ثم قال : « والذي يلوهُنّ في القرب منهن الغين والخاء » .

ومع علمه بتعدد مخارج أصوات الحلق ، قال : « الحاء وأخواتها » ولا يعني هذا التعبير عنده أنّ أخوات الحاء ـ من أصوات الحلق ـ هي من مخرجها .

فإذا صحّ هذا التعبير ولم يؤاخذ عليه ، فَلِمَ لا نحمل عبارته الثانية وفق هذا التفسير ، وأنّه لا يرى وحدة مخارج « الباء والميم والفاء » ، وإنما ذكر « الشفتين » معهن لدورها الرئيس في نطق الأصوات الثلاثة ، خاصة وإنّ الموضع ليس موضع بيان مخارج .

٢ ـ قول الفرّاء : « العرب تقول : ليس هذا بضربةِ لازب ، ولازم ، يُبدلون الباء ميما لتقارب المخرج »[٣٨] .

فالفرّاء عبّر عن علاقة « الباء » بـ « الميم » بصفة « التقارب » ، مع ان إجماع علماء العربية على كونها من مخرج واحد هو « الشفتان » . فإذا كان الفرّاء يرى أن الباء والميم متقاربان ، فكيف يجمع معهن « الفاء » ؟ وهي مستقلّة عنها ـ الى حدٍّ ما ـ ويدّعي بعد الجمع وحدة مخارجهن .

× × × ×

من المسائل التي نُقلت ـ أيضاً ـ عن الفرّاء ذهابه الى : « أنّ مخرج اللام ، والنون ، والراء واحد » .

لقد رُوي عن أبي حيّان محمد بن يوسف (ت ٧٤٥ هـ) قوله : « والمخارج ستة عشر خلافاً لقطرب ، والجرمي ، و « الفرّاء » ، وابن دريد في زعمهم انها أربعة عشر ، ومحل الخلاف هو : مخرج « اللام والنون والراء » ، فذهب هؤلاء الى أن مخرجها واحد ، ومذهب الجمهور أنها ثلاثة مخارج »[٣٩] .

ورواية أبي حيان هذه رفضها بعض المتأخرين[٤٠] ، واعتمدها الأستاذ الدكتور أحمد مكي الأنصاري ، إلا أنه رجّح رأي الجمهور ، لأنّ الدراسة الحديثة تؤيّدهم[٤١] .

ويبدو لي أن رواية أبي حيان غير دقيقة في التعبير عن رأي الفرّاء ، بدليل ما جاء في كتاب معاني القرآن مما لا يتفق وهذه الرواية ، من ذلك قول الفرّاء :

« العرب تدغم اللام عند النون إذا سُكّنت اللام وتحرّكت النون ، وذلك أنها قريبة المخرج منها »[٤٢] .

فهذا تصريح واضح للدلالة على أنه يرى أن « اللام » قريبة المخرج من « النون » وليست من مخرجها كما جاء في الرواية السابقة ، وهذا القول ردّ قاطع على عدم صحة رواية أبي حيان .

ـ ٢ ـ

« الأخرس والمصوّت »

« مصطلحان قديمان ـ غير معروفين ـ للشّديد والرِّخو »[٤٣]

أجمع علماء العربية القدامى ـ بل وكثير من المحدثين ـ على مصطلحي « الشديد والرِّخو » منذ أن استخدمها « سيبويه » .

فالشديد : هو الصوت الذي ينحبس معه المجرى الهوائي عند مخرجه لحظةً ، نتيجة التقاء عضوين من أعضاء النطق ، ثم ابتعادهما ليخرج الهواء فجأة محدثاً ما يسمّى بالصوت « الشّديد » نظير أصوات : الهمزة ، والقاف ، والكاف ، والطاء ، والدال ، والتاء . . .

أما الرِّخو : فهو الصوت الذي يضيق معه المجرى الهوائي في مخرجه ، دون أن يحدث انحباساً تاماً بل يحدث احتكاكاً نظير أصوات : الحاء والغين ، والخاء ، والشين . . .

× × × ×

ويبدو أنّ اختفاء رسالة « ما ذكره الكوفيون من الإدغام » لأبي سعيد السيرافي حجّب عنّا مصطلحين قديمين أطلقها « الفرّاء » على الشّديد والرِّخو ، وهما :

الأخرس « للصوت الشّديد » .

و « المصوّت » للصوت الرِّخو » .

والفضل في هذا النقل لأبي سعيد السيرافي الذي سجّلها في أول مسائل هذه الرسالة الصوتية النادرة .

ومما هو جدير بالذكر أن « الفرّاء » لم يذكرْ ذلك بصورة مستقلة ، لكنّ مراده واضح من خلال أحاديثه ، من ذلك : قال في حديث له عن « صيغة افتعل » :

((أن « تاء افتعل » إذا كان فاءُ الفعل من حروف الإطباق ، إنّما قُلِبَت « طاءً » ، لأنّ التاء حرف أخرسٌ ، لا يخرج له صوتٌ ، إذا بَلَوْتَ ذلك وجدْتَهُ ، فكرهوا إدغام مُصَوِّت في حرف أخرس))[٤٤] .

فـ « التاء » وهو شديد سمّاه بـ « الأخرس » .

أما « المصوّت » فالمراد به في هذا النصّ هو : « الصاد » أو الضاد ، أو الظاء » وكلّها رخوة .

وقال ـ أيضاً ـ لما ذكر « الباء » :

« الشفتان تنضمّان انضمام الأخرس لا صوت له »[٢٩] .

فالذي يبدو لي من قولي « الفرّاء » أنّه لاحظ تعذّر نطق الانسان الأخرس في اخراج الأصوات من انسداد الشفتين لحظة ، وانفتاحهما لحظة اخرى ، أو أنّه لاحظ المعنى اللغوي لـ « الخَرَس » ، وهو ذهاب الكلام ، واتّسع باستخدامه الدلالي ليشمل المرحلة الأولى من نطق الصوت الشديد الذي ينحبس فيه المجرى الهوائي تماماً قبل أن ينفجر في مرحلته الثانية ، فادرك وجه الشَّبَه ، بين المرحلة الأولى من نطق الصوت الشديد التي تتم بانضمام عضوي النطق ومنع تسرّب الهواء الى خارج الشفتين ، وبين أول نطق الانسان الأخرس الذي قد تُضَمّ شفتاه قبل انفتاحهما ، أو ذهاب كلامه عيّاً ، او عِلّةً ، ومن هذا الادراك سمّى الصوت الشديد بـ « الأخْرس » فهو بهذه التسمية لاحظ المرحلة الأولى من تكوين الصوت ، وهذا ما لمله اللغويون الامريكيون في تسمية الأصوات الشديدة بـ « الوقفات » . اما اللغويون الانجليز فكأنهم تابعوا ما هو شائع في التراث العربي المتمثل في ملاحظة المرحلة الثانية من تكوين الصوت وهي الحبس فسمّوا الشّديد بـ « الإنفجاري » .

× × × ×

أما الصوت الرّخو فقد سمّاه بـ « المصوّت » وكأنّه ـ كما قال السيرافي ـ أراد به : ما جرى فيه الصوت .

أي : أنه لاحظ استمرار خروج الصوت ، وعدم انقطاعه لعدم الحبس التام بل التضييق في المخرج ، فعدّ الاستمرار تصويتاً .

× × × ×

وبهذا يمكن القول : إنّ « الفرّاء » قد انطلق في تسميته لهذين الصّنفين من حالتي انقطاع خروج الهواء ، أو استمراريته .

والفرّاء إن كان موفقاً في تسمية الشديد بـ « الأخرس » ، فلا يمكن القول بصوابه في تسمية الرخو بـ « المصوّت » ، لأنّ مصطلح « المصوّت » يوحي لنا أنّ الصوت الذي يسمّى به يتّسم بدرجة عالية من الاسماع ، وهو امر لا ينطبق على أغلب الأصوات الرّخوة ، وما التصويت إلّا مصطلح مناسب للحركات طويلة كانت أم قصيرة ، وهو امر لم يغب عن إدراك علماء العربية القدامى ، فقد أطلقه أبو العباس المبرّد[٣٠] (ت ٢٨٥ هـ) على الحركات الطويلة ، وتابعه ابن جنّي[٣١] (ت ٣٩٢ هـ) ، وفي تسمية الحركات بـ « المصوتة » نظر علمي دقيق الى قوة الاسماع التي تتّسم به هذه الأصوات .

× × × ×

ـ ٣ ـ

عِلّة إبدال « تاء » افْتَعَل « طاءً »

مما هو معروف إبدال « تاء » افْتَعَل « طاءً » ، إذا كان فاؤها صاداً ، أو ضاداً ، أو ظاءً .

قال الفرّاء : « وتاء الافتعال تصير مع الصاد والضاد طاءً ، كذلك الفصيح من الكلام »[٣٢] .

والعلّة في ذلك هي تلاقي صوتين أحدهما مطبق ، والآخر مُنْفَتِح ، فيبدأ السياق النطقي بإيجاد التشاكل والتناسب بينهما بجعلهما من صفة واحدة ، وهي الإطباق ليسهل النطق بهما[٣٣] .

وأقوال علماء العربية صريحة في هذا التعليل ، منها :

١ ـ قال سيبويه : « فابدلوا مكانها [التاء] أشبه الحروف بـ « الصاد » ، وهي « الطاء » ، ليستعملوا ألسنتهم في ضرب واحد من الحروف »[٣٤] .

٢ ـ قال الزجّاج في حديث عن « اصطفاه » : « الأصل « اصتفاه »[٣٥] فالتاء إذا وقعت بعد الصاد أُبْدِلت « طاءً » ، لأنّ التاء من مخرج الطّاء ، والطاء مطبقة ، كما أن الصّاد مطبقة ، فأبدلوا الطّاء من التاء ، ليسهل النطق بها بعد الصاد »[٣٦] .

٣ ـ قال السيرافي : « فطلبوا حرفاً من مخرج التاء يوافقها [الصاد] في الاطباق ، وهي الطاء »[٣٧] .

٤ ـ قال ابن جنّي : « إذا قلت في « اصْتَبَر » : اصْطَبَر ، فأنْتَ

قرّبتْ التاء من الصّاد ، بأن قلبتْها الى اختها في الاطباق ، والاستعلاء ، والطّاء مع ذلك من جلة مخرج التاء »[28] .

فالمسألة ـ اذاً ـ هي ايجاد التناسب ، وتقريب الصوت من الصوت عن طريق تحويل « التاء المنفتح » الى صوت مطبق من مخرجه ، ليتشاكل مع الصوت المطبق في فاء الصيغة .

وهذا التعليل أيّدته الدراسات الحديثة من ذلك ما قاله الدكتور سلمان العاني : « عندما يوجد صوت مفخم ساكن في مقطع ما ، فإنّ جميع المقطع يصبح مفخّماً . . . كذلك فإنّ ظاهرة التفخيم ليست محصورة في حدود المقطع ولكنّها قد تؤثّر أو لا تؤثّر في المقطع المجاور »[29] .

هذا هو التعليل لإبدال « تاء » افتعل طاءً عند القدامى والمحدثين ، وقد ـ انفرد الفرّاء ـ حسب رواية السيرافي برأي مفاده أن الإبدال حدث نتيجة كراهة إدغام حرف مصوّت [رخو] في حرف أخرس [شديد] ، فجاءوا بالطاء لمناسبتها للحرفين معاً ، التاء والصاد .

فالفرّاء في تعليله هذا لم يعتدّ بصفة الإطباق أو الانفتاح ـ التي لاحظها العلماء قديماً وحديثاً وعدوها علّة لهذا الإبدال .

ورواية السيرافي عنه ، هي :

« انّ الفرّاء ذكر أن « تاء » افتعل إذا كان فاء الفعل من حروف الإطباق ، إنّما قُلبت طاءً ، لأنّ التاء حرف أخرس [شديد] لا يخرج له صوت ، إذا بلوّتَ ذلك وجدتَه ، فكرهوا إدغام مصوّت [رخو] في حرف أخرس ، فلما فاتهم الإدغام وجدوا الطاء معتدلة في المخرج بين التاء والصاد[30] ، لتكون غير ذاهبة بواحدٍ من الحرفين »[31] .

وخطّأ السيرافي هذا التعليل وردّه بأمور منها[32] :

١ ـ أن الحرف المُبْدَل والمُبْدَل منه « التاء » و « الطاء » متفقان في صفة « الخَرَس » أي « الشدة » ، فإذا أُزيل « التاء » لخَرَسه ، فينبغي الإتيان بصوت آخر يخالفه في الصفة ، لا أن يُجعل مكانه حرف مثله .

٢ ـ أن « الطّاء » ليست معتدلة المخرج بين « التاء » و « الصّاد » حتى يُوفّق بها بينهما ، بل إنها من مخرج التاء نفسه .

٣ ـ أن العرب تقلب التاء « دالاً » إذا كان فاء الفعل ذالاً ، أو زاياً ، والتاء مثل الدال في المخرج والخَرَس ، والذي بينهما من الفرق هو « الجهر والهمس »[33] .

× × × ×

ـ ٤ ـ

« النون الساكنة قبل « الباء »

ما هو معروف وشائع بين علماء العربية أن « النون الساكنة » اذا جاءت قبل الباء أُبدلت « ميماً »[34] ، نحو : الأمبياء وعَمْبر في « الأنبياء ، وعَنْبر » . وعلّة هذا الإبدال هو التنافر بين مجرى الهواء الرئوي لنطق الصوتين ، لأنّ مخرج « النون الساكنة » من الأنف ، ومخرج « الباء » من الشفتين ، ومن أجل التقريب في نطق هذين الصوتين المتجاورين في السياق ، المختلفين في مجراهما الهوائي حُوِّل مجرى هواء النون الساكنة من الأنف الى الفم فأصبحت « ميماً » ، ولوحظ في هذا الإبدال أمران ليتمّ التناسب والتشاكل والتقريب ، والأمران هما :

١ ـ اختيار الصوت المشابه للنون الساكنة .

٢ ـ اختيار المخرج المقارب لمخرج الباء .

وتوفّر هذان الأمران في صوت « الميم »[35] وكان العمل من وجه واحد كما قال المبرّد[36] .

قُلْت هذا هو الرأي السائد المتفق عليه ، ولم ينفرد منهم برأي آخر سوى « الفرّاء » ـ كما روى لنا السيرافي ـ الذي يرى أنّ الصوت الجديد هو « نونٌ مخفاة » وليس ميماً .

قال الفرّاء : « العَنْبر ، وكلُّ نونٍ ساكنةٍ قبل ـ الباء مخفية ـ أُخْفيت « النّون » قبل الباء »[37] .

ورأي « الفرّاء » لم يكن دقيقاً ، ونكتفي هنا بإيراد ردّ « السيرافي » عليه ، قال :

« الذي قاله سيبويه ، والبصريون : انها ميمٌ ، وهو الصحيح ، ويمكن أن تُجْعل نوناً ، إلاّ انّها إذا جُعِلت نوناً ، فلا بدّ من بيانها كما تبين النون الساكنة قبل

الحاء ، والهاء ، والعين(٣٤) ، إذ لا يمكن اخراجها على مثال اخراجها قبل الكاف ، والقاف(٣٥) . فإنْ ادّعى مدّعٍ أنّها نون خفاة غير بيّنة . . . قيل له : اجعلهما ميماً ، فانظرهما ، هل بينهما وبين النون المخفاة فَرْقٌ ؟ . . لا يوجد فرقٌ بينهما إذا تأمّلته .

وإذا كانت خفاة . . . فهي بمنزلتها مع القاف . . . والذي يُسْمَع غيرُ ذلك »(٣٦) .

فردّ السيرافي ينحصر في أمرين ، هما :

١ ـ عدم وجود فرق كبير بين الميم والنون المخفاة ، لأنها غُنّتان ،

٢ ـ إذا كانت خفاة فهي بمنزلة النون التي تأتي قبل القاف والكاف ، والمسموع في هذا السياق هو الميم ، وفي هذا قال المبرد : « والنون تُسْمَع كالميم ، وكذلك الميم كالنون »(٣٧) .

× × × ×

ـ ٥ ـ

تشديد الميم

اتفق علماء العربية على أن الحرفين المثلين المدغمين هما بمثابة الحرف الواحد ، لأنّ اللسان يعتمد لهما اعتمادة واحدة بالموضع نفسه ، ويُسمع منه جرس الصوت نفسه ، لكنه مضعّف يمتدّ زمن النطق به أكثر من اعتماد الصوت لو نطق بمفرده ، ولم يَقُل أحدٌ منهم ـ في حدود اطّلاعي ـ بأنّ الحرف إذا شدّد أدّى غيره(٣٨) ، سوى « الفرّاء » ، فقد نَقَل « السيرافي » عنه قوله : « كلّ حرف إذا شُدِّدَ أدّى مثله إلّا الميم فإنّها إذا شُدِّدَتْ أدّت نوناً »(٣٩) .

وردّه « السيرافي » وظنّه متوهماً لما بين صوتي الميم والنون من صفات مشتركة ، ويبدو أن السيرافي حاول عملياً معرفة ما تؤدّيه الميم المشدّدة فلم يجد إلّا ميماً(٤٠) .

× × × ×

ـ ٦ ـ

جواز إدغام الراء في اللّام

اشترط علماء العربية ألا يذهب الإدغام بصفة امتاز بها الصوت ، أو مجموعة من الأصوات عن غيرها .

قال سيبويه : « والراء لا تُدْغَم في اللام . . . لأنها مكررة . . . فكرهوا أن يُجْحِفوا بها فَتُدْغَم مع ما ليس يتفشى في الفم مثلها ولا يكرّر »(٤١) .

وقال المبرِّد : « الإدغام لا يبخسُ الحروفَ ولا ينقصها »(٤٢) .

وبهذه النظرة علل « السيرافي »(٤٣) و « أبو علي النحوي »(٤٤) عدم إدغام مجموعة من الأصوات في غيرها ، لئلا يذهب الإدغام بصفات امتازت بها عن غيرها .

ولخص « السيرافي » هذا المبدأ بقوله : « الأقلّ تفشياً يُدْغَم في الأكثر تفشياً »(٤٥) .

وحاكاه ابن جنّي فقال « وإنّما المذهب أنْ تدغم الأضعف في الأقوى »(٤٦) . وقد نجد لهذه الفكرة تأييداً في الدراسات الصوتية الحديثة ، فقد صاغ اللغوي الفرنسي « جرامون » قانوناً صوتياً سمّاه « قانون الأقوى » وهو قانون حقّق شهرة ، وملخصه أنه « حين يؤثّر صوت في آخر فإنّ الأضعف(٤٧) بموقعه في النطق ، أو بامتداده النطقي هو الذي يكون عُرضة للتأثر بالآخر »(٤٨) .

هذا ما اتفق عليه أغلب علماء العربية ، ولم أقف على ما يخالفه عند النحاة إلّا عند « الفرّاء »(٤٩) الذي يرى : « جواز إدغام الراء في اللّام » .

وهو إدغام ـ في أصوله ـ لأبي عمرو بن العلاء(٥٠) (ت ١٥٤ هـ) فقد روي انه يقرأ بهذا الإدغام مُحرّكت « الرّاء » أو سُكّنت ، نظير قوله تعالى (هُنَّ أَطْهَرُ لَكُم)(٥١) ، و (يغفرْ لَكُم)(٥٢) .

ورأي « الفرّاء » في جواز إدغام الراء ـ المكررة ـ في اللام يعكس جانباً من اعتزاز الكوفيين بالقراءات القرآنية وإنْ خالفت القياس العام .

قال ابن جنّي : « واعْلَم أنّ الرّاء لما فيها من التكرير لا يجوز إدغامها فيما يليها من الحروف ، لأنّ إدغامها في غيرها يسلبها ما فيها من الوفور والتكرير ، فأمّا قراءة أبي عمرو . . . فمدفوع عندنا وغير

معروف عند أصحابنا ، وإنّما هو شيء رواه القراء ، ولا قوة له في القياس »(…) .

علماً أن الذين عابوا هذا الإدغام احتجّوا له ـ أيضاً ـ(…) بسبب صوتي يدعمه ويقوّيه ، ويوضح هدفه وهو الميل الى الخفّة في النطق . من هؤلاء « السيرافي » حيث قال :

« ومما يحتج به لأبي عمرو وغيره ممّن أدغم الراء في اللام : أنّ « الراء » إذا أُدغمت في « اللام » صارت « لاماً » ، ولفظ اللام أسهل ، وأخفّ من أن يأتي بـ « راء » فيها تكرير ، وبعدها « لام » وهي مقاربة للراء ، فيصير كالنطق بثلاثة أحرف من مخرج واحد تُطلب التخفيف »(…) .

وإذا ما استثنينا فكرة المحافظة على « تكرير الرّاء » فإنّ لإدغام « الراء » في « اللام » له ما يسوّغه من قرب المخرج ، واتحاد صفة « الجهر » ، ولأجل هذا أيّد بعض المحدثين هذا الإدغام(…) .

× × × ×

وأخيراً فهذه جملة من آراء « الفرّاء » الصوتية عرضتها في هذا القسم ، كما رويت عنه ، وقد صحّحت بعضها بعد أن وقفت على ما يخالفه في كتاب معاني القرآن ، وأبقيت بعضه الآخر كما رواه السيرافي ، وفي النفس أشياء من نقل السيرافي ما لم نقف عليها في كتب الفرّاء نفسه ، أو في كتب الكوفيين الأخر .

الهوامش والمصادر

١ ـ ما ذكره الكوفيون من الإدغام ، لأبي سعيد السيرافي ، تح د. صبيح التميمي (جدة ، ١٩٨٥) ، ٥٩ .
٢ ـ شرح كتاب سيبويه ، للسيرافي ، مخطوط ، ٤٥٤/٦ .
٣ ـ مدرسة الكوفة ، د. مهدي المخزومي (القاهرة ، ١٩٥٨) ١٦٩ ، وكتاب العين للخليل بن احمد ، تح د. السامرائي و د. المخزومي . بغداد ، ١٩٨٠ ، ٥٧/١ .
٤ ـ الدراسات اللغوية عند العرب ، د. محمد حسين آل ياسين ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ٣٩٥ .
٥ ـ شرح كتاب سيبويه ٤٥٤/٦ .
٦ ـ العين ٥٧/١ .
٧ ـ معاني القرآن ، للفراء ، تح : أ. نجاتي والنجار ، القاهرة ١٩٧٢ .
٨ ـ شرح كتاب سيبويه ٤٥٥/٦ .
٩ ـ الكتاب لسيبويه ، تح أ. عبدالسلام هارون ، القاهرة ١٣٩٥ هـ ، ٤٠٤/٢ .
١٠ ـ مدرسة الكوفة ١٦٩ .
١١ ـ الدراسات اللغوية عند العرب ٣٩٥ .
١٢ ـ شرح كتاب سيبويه ٤٥٤/٦ .
١٣ ـ معاني القرآن ٣٨٤/٢ .
١٤ ـ النشر في القراءات العشر لابن الجزري ، تح : د. محمد سالم (القاهرة ، ١٣٩٨ هـ) ٢٨٩/١ ، وهمع الهوامع للسيوطي (بيروت ، د.ت) ٢٢٨/٢ .
١٥ ـ شرح الشافية ٢٥٤/٣ .
١٦ ـ أبو زكريا الفرّاء ، د. احمد مكي الأنصاري (القاهرة ، ١٩٦٤) ، ٤٧٢ .
١٧ ـ معاني القرآن ٣٥٣/٢ .
١٨ ـ أبو النجا ... ، والاحكاكي كما هو شائع في الدراسات الحديثة .
١٩ ـ ما ذكره الكوفيون من الإدغام .
٢٠ ـ المصدر نفسه ، ٦٠ .
٢١ ـ المقتضب للمبرد تح الشيخ عضيمة (القاهرة ، ١٣٨٢ هـ) ، ١٩٩/١ ، ٢٥٧ .
٢٢ ـ الخصائص لابن جنّي تح : أ. محمد علي النجار (بيروت ١٣٧٢هـ) ١٢٤/٣ .

٢٣ - معاني القرآن ١/٢١٦ .

٢٤ - التفكير اللغوي عند العرب في العراق ، د. صبيح التميمي ، مطبوع على الآلة الكاتبة ، ١٨٢ .

٢٥ - الكتاب .

٢٦ - اصطلح ابن جنّي على هذا وأمثاله بالأصول المرفوضة (المنصف ١/١٩٠) .

٢٧ - معاني القرآن وإعرابه ١/٣٢٤ .

٢٨ - شرح كتاب سيبويه ٦/٥٥٩ .

٢٩ - الخصائص ٢/٢٢٨ .

٣٠ - التشكيل الصوتي في اللغة العربية ، د. سلمان العاني ، ترجمة ياسر الملاح (جدة ١٩٨٣) ، ٣٨ .

٣١ - يبدو أنه يتحدث عن « الفعل » من « صبر » فتكون « اصطبر » والأصل « اصتبر » .

٣٢ - ما ذكره الكوفيون من الإدغام ، ٦٣ .

٣٣ - أكثر الأمثلة يلتبس لا بالنطق .

٣٤ - الكتاب ٤/٤٥٣ .

٣٥ - قلبوا الحرف الساكنة « سيأ » ولم يجعلوها « ياء » لبعدها في المخرج ، وأنها ليست مثله ، ولكنهم أبدلوا من مكانها أشبه الحروف بالفاء وهي الميم . (الكتاب ٤/٤٥٣) .

٣٦ - المحتسب ١/٣٥٤ .

٣٧ - ما ذكره الكوفيون من الإدغام ، ٦٢ .

٣٨ - أي تبين الحرف الساكنة إذا جاء بعدها صوت حلقي .

٣٩ - أي تخفى الحرف الساكنة إذا جاء بعدها الكاف والقاف . . .

٤٠ - ما ذكره الكوفيون من الإدغام ، ٦٧ .

٤١ - المحتسب ١/٢١٧ .

٤٢ - أي : يسمع منه صوت غير الصوت نفسه .

٤٣ - ما ذكره الكوفيون من الإدغام ، ٦٧ .

٤٤ - المصدر نفسه ، ٦٨ .

٤٥ - الكتاب ، ٤/٤٤٨ .

٤٦ - المحتسب ، ١/٣٤٦ .

٤٧ - شرح كتاب سيبويه ٦/٤٩٩ .

٤٨ - الحجة في علل القراءات السبع ، لأبي علي النحوي ، تح : النجدي وآخرين (القاهرة ، ١٩٦٥) ١/٦٦ :

٤٩ - شرح كتاب سيبويه ، ٦/٥٠٦ .

٥٠ - المنصف ٢/٣٢٨ .

٥١ - ستحدث في موضوع قادم عن فكرة الأقوى والأضعف .

٥٢ - دراسة الصوت اللغوي ، د. احمد مختار عمر (القاهرة ، ١٩٧٦) ٣١٩ .

٥٣ - شرح كتاب سيبويه ٦/٦٤١ ، والحجة في القراءات لابن خالويه ٥٦ ، وإعراب ثلاثين سورة ، لابن خالويه ١٣ ، وشرح المفصل لابن يعيش (بيروت ، د.ت) ١٠/١٤٣ .

٥٤ - السبعة في القراءات لابن مجاهد ، تح د. شوقي ضيف (القاهرة ، ١٩٧٢) ١٢١ ، وإعراب ثلاثين سورة ١٢ .

٥٥ - هود ، ٧٨ .

٥٦ - نوح ، ٤ .

٥٧ - سرّ صناعة الإعراب ، لابن جني ، تح : أ. السقا وآخرين (القاهرة ، ١٣٧٤ هـ) ١/٢٠٦ .

٥٨ - شرح كتاب سيبويه ٦/٦٤٢ .

٥٩ - الأصوات اللغوية ، د. ابراهيم انيس (القاهرة ، ١٩٨١) ١٩٩ .

● ● ● ● ● ●

تحقيق النصوص ومسؤولية المراجع

بقلم
د. رمضان عبد التواب
جامعة عين شمس / كلية الاداب / مصر

أصدرت الهيئة العامة للكتاب بالقاهرة ، قبل عدة شهور ، القسم الأول من الجزء السادس من كتاب : « نثر الدر » للوزير أبي سعد الآبي ، بتحقيق سيدة حامد عبدالعال ، ومراجعة الدكتور حسين نصار .

وقد عملت الأخت سيدة حامد باحثة لفترة طويلة مع كبار المحققين ، بمركز تحقيق التراث بدار الكتب المصرية ، ثم رأى الدكتور حسين نصار أن تستقل بتحقيق هذا الجزء من « نثر الدر » ، على أن يقوم هو بمراجعته . ومع أن بيان المراجعة مدوّن على غلاف الجزء السادس ، فإنه يبدو أن ذلك لم يكن إلا من باب استيفاء الشكل ، أو الثقة الشديدة بقدرة الأخت سيدة على تحقيق هذا الكتاب العويص ، فجاء تحقيق هذا الجزء مليء بالأغلاط الفادحة ، والتحريفات ، التي تشهد باستسهال التحقيق .

ولست أدعي في هذه الصفحات ، أنني قمت بإحصاء كامل ، لأخطاء التحقيق وأوهامه في هذا الجزء ، ولكني أضرب الأمثلة على الظواهر التي لاحظتها في أثناء قراءتي لهذا الكتاب .

أولاً : تحريفات القراءة : وقعت المحققة في كثير من تحريفات القراءة للمخطوطة التي اعتمدت عليها . وفيما يلي أمثلة لذلك :

٢/١٩ : « فجهرني ما رأيت » . صوابه : « فبهرني ما رأيت » .

٤/٨١ : « فجاء بي أعرابي » . صوابه : « فجاءني أعرابي » .

٤/١١٢ : « فذكر إليه » . صوابه : « فذكرا له » .

٤/١١٧ : « إنْ تسمعْ بالمعيدي » . صوابه : « أنْ تسمعَ بالمعيدي » . ويبدو أن كل ألف ونون تعني عند المحققة (إنْ) الشرطية دائماً ، فقد تكرر مثل هذا الموضع مرة أخرى في ١٠/٢٣٣ : « إنْ ترد الماء بماء أكيس » . والصواب : « أنْ تردَ الماء بماء أكيس » . و (أنْ) مصدرية في الموضعين .

١٠/١٢٤ : « يقطع على الناس كلامهم بجمعه » . والصواب : « يقطع على الناس كلامهم بحججه » !

١٨/١٣٩ : « يراد به الجنيف » . صوابه : « يراد به الجنين » .

١١/١٤٠ : « حاشه ، أي نفسه » . صوابه : « حشاشته ، أي نفسه » .

٧/١٤٦ : « كاس أنفه فيما يكره » . صوابه : « كَدَاسُ أنفه فيما ذكره » .

٩/١٥٦ : « العين ذكاء اله » . صوابه : « العين وكاء اله » .

١٣/١٥٦ : « يضرب لمن يُجيرهُ أكثر من مرآه » . هكذا ضبطت المحققة الكلمة ، وأقرها المراجع على هذا الضبط ، إن كان قد راجع . والصواب : « يضرب لمن مَخْبَرهُ أكثر من مرآه » .

٥/١٥٧ : « استه الباتن أعلم » . صوابه : « است البائن أعلم » .

٨/٢٠٥ : « ما عليها خز بصيصة » . صوابه : « ما عليها خَزٌ بَصِيصَةٌ » !

٤/٢٣٣ : « دخل ظفار حَمَّ » . هكذا أوردت المحققة المثل ، وقالت عنه في الهامش : « غير موجود بكتب الأمثال » . وصواب المثل : « من دخل ظفار حَمَّر » ، كما في المستقصى في أمثال العرب للزمخشري ٣٥٥/٢ وهو أيضاً في الصحاح للجوهري (حمر) ٦٣٨/٢ والتمرس بخط المخطوطة أمر ضروري ، حتى لا يحدث خلط بين الميم والراء ، وكتابة الميم الأخيرة في بعض أنواع الخط العربي !

٨/٢٣٤ : « اقدح بدخلي في مرخ » . صوابه : « اقدح بدفلي » !

٨/٢٤٠ : « أغرّ من الدُّبّاء » . صوابهُ : « أَخَرّ من الدُّبّاء » .

٥/٢٤٩ : « تَعَتّي بدائها وانسلت » . صوابه : « رمتني بدائها وانسلت » .

٣/٢٨٥ : « يَعُودُ على المره ما يأكُرُ » . صوابه : « يَغْدُو على المره ما يأكر » ، وهو عجز بيت لامرىء القيس في ديوانه ق٢٩/١ ص١٥٤ وتمامه :

أحارِ بنَ عمرو كأني خَمِرْ . . . ويَعْدُو على المره ما يأتمِرْ

ثانياً : أخطاء الضبط : ضبطت المحققة كثيراً من الكلمات ضبطاً عجيباً ، لا وجه له في العربية ، وقد تكرر ذلك منها في الكلمة الواحدة في أكثر من موضع . ولم يبال بذلك من أخل بواجبه في تحمل مسؤولية المراجعة . وفيما يلي أمثلة لذلك :

١٢/٢٩ : « النفس تَلُوّم ، والاجتهاد يَعْذِر » . هكذا ضبطت المحققة كلمة : « تَلُوّم » بضمها ، بدليل أنها قالت في الهامش : « التلوم : الانتظار والتلبث » ، مع أن المناسب للعذر هو اللوم ، فالصواب : « النفس تَلُوم ، والاجتهاد يعذر » .

٢/٤٧ : « اصبر أبا مهديَّة ، فإنه فرط افترطتُه ، وخير قدمتُه ، وذخر أحرزتُه » . هكذا ضبطت المحققة التاء في الأفعال الثلاثة بالضم ، وكأنها مسندة لتاء المتكلم مع أن القائل يخاطب أبا مهدية ويعزيه في فقد ولده !

٦/٦٥ : « يُجِزُّ » . كذا ضبطت الكلمة ، والصواب : « يَجِزُّ في كل أوان » ، أي يندر !

٧/٧٠ : « الوُطَيْس » . صواب الضبط : « الوَطِيس » . وانظر الصحاح (وطس) ٩٨٦/٢ .

٩/٨٨ : « بِمُنبر » وتكررت بعد ذلك بسطرين بنفس الضبط . والصواب : « بِمِنبر » !

١٦/٩٠ : « اللهم أعنّ على دّيني بدينا » . هكذا بالضبط المتعجل الذي يخل بالإعراب والمعنى . والصواب : « اللهم أعنّي على دِيني بدُنْيا » . وفهم النص مطلوب قبل الإقدام على نشره ، كما هو مقرر ومعروف !

٦/٩٨ : « فَمِنّ علينا بالعصمة . . . فَمِنّ علينا بالمغفرة » . هكذا وقع خطأ الضبط مكرراً من المحققة ، وأقره المراجع ! والصواب : « فَمُنّ » في الموضعين !

٦/١٦٥ : « على تَنْتِج الناقة » . صوابه : « تُنْتَج » . وانظر : جمهرة الأمثال للعسكري ٣٥٨/٢ .

١/٢٧٢ : « حسبك من غِنيّ » . صوابه : « حسبك من غِنىً » . وهو عجز بيت لامرىء القيس ق٢٢/٤ ص١٣٧ وتمامه :

فتوسع أهلها أقِطاً وسمنا . . .

وحسبُك من غِنىً شبع وريّ

٦/٢٨٥ : « وجدت الناس اخبر تَقُلْهُ » . هكذا ضبطت الكلمة ، والصواب : « تَقْلِهْ » من « القِلَى » ، والهاء للسكت ! انظر : جمهرة الأمثال للعسكري ١٠٥/١ .

ثالثاً : سوء الفهم وعدم مراجعة المصادر : يكثر في الكتاب وقوع الأخطاء والتحريفات ، التي سببها سوء الفهم ، والتهاون في مراجعة المصادر المختلفة . ومن أمثلة ذلك :

٢/١٥ : « وأنعمت فزد » . لو أنعمت المحققة النظر ما بدأت أول جملة في الكتاب هكذا بالواو ! والصواب : « ربِّ أنعمت فزد » .

٤/١٥ : تهاون المحققة في وضع علامات الترقيم في مكانها الصحيح ، ولذلك نجد العبارة التالية هنا : « وقد أبدأ وعلّم ، وألهم وسدّد ، وأرشدْ وبشّر ، وأنذر ووعد وأوعد » . ولو عرفت المحققة طابع المؤلفات القديمة ، في التزام السجع والمزاوجة في خطب الكتب ، لوضعت علامات الترقيم في مكانها الصحيح ، ولفطنت إلى ما سقط من النص . وصوابه كما يلي : « وقد أبدأ [وأعاد] ، وعلّم وألهم ، وسدّد وأرشد ، وبشّر وأنذر ، ووعد وأوعد » !

٤/١٦ : « اللهم فَضِّل عليه وعليهم صلاة » . هذا كلام غير مفهوم ، ولو عرفت المحققة أن كلمة : « صلاة » هنا واقعة مفعولاً مطلقاً ، لقرأت العبارة صواباً على النحو التالي : « اللهم تَفَضَّلْ عليه وعليهم صلاة » !

١٢/١٩ : « دخل ضرار بن عمرو والضبي على المنذر » . هذا أحد المواضع التي تدل على غفلة شديدة في فهم النص وتخريجه ، فالرجل اسمه : « ضرار بن عمرو الضبي » ، وقد مات قبيل الاسلام (كما في الاعلام للزركلي ٣/٣١٠) كما ترد ذكره مقترناً ببعض الأمثال في جمهرة الأمثال للعسكري ١/٩٢ ، ١/١٣١ ، ٢/٢٤٩ ، ٢/٢٥٤ والمستقصى ٢/٣٥٦ ولكن المحققة جعلت منه شخصين توفيا بعد الاسلام بقرنين ، الأول : « ضرار بن عمرو » . قالت عنه في الهامش : « ضرار بن عمرو الغطفاني ، قاض من كبار المعتزلة . صنف نحو ثلاثين كتاباً ، وتوفي حوالي ١٩٠ هـ . لسان الميزان ٣٠٣ » . والثاني : « الضبي » ، وقالت عنه في الهامش : « الضبي : جرير بن عبدالحميد بن قرط الرازي . محدث في عصره ، واسع العلم ثقة . مولده ووفاته بالري . توفي سنة ١٨٨ هـ » . ثم أكثرت من ذكر مصادر ترجمته ، فانظر ما جرى واعجب !

٦/٢٢ : وهذا موضع آخر يدل على عدم فهم النص ، والخلط في وضع علامات التنصيص : « يا رسول الله رضيتُ . فقلت : أحسن ما علمت ، وغضبت . فقلت : أسوأ ما علمت » . والصواب : « رضيت ، فقلت أحسن ما علمت ، وغضبت فقلت أسوأ ما علمت » !

٩/٢٨ : « فيستحل دمه بما استحق من حقه » . الصواب كما يفهم من السياق ، وكما في المصادر التي ذكرتها المحققة في الهامش : « بما استحل من حقه » !

٣/٤٣ : « ما رأيتك اليوم خطيباً أبل ريقاً » . هذه تحريفة سماع ، وفهم النص ضروري لتصحيحها . والصواب : « ما رأيت كاليوم خطيباً أبل ريقاً » !

٦/٤٧ : « إذا استدبرته حنا ، وإذا استقللته أنمى » . والصواب : « وإذا استقبلته » كما يفهم من المقابلة مع : « استدبرته » !

٧/٥٠ : « جرى بين الخوات وبين جبير والعباس بن مرداس » . هذا موضع يشبه ما حدث لضرار بن عمرو الضبي على يد المحققة فيما سبق ، فإن خوات بن جبير الصحابي المشهور صاحب القصة المعروفة مع ذات النحيين (انظر : جمهرة الأمثال ٢/٣٢١) ، يتحول على يد المحققة إلى شخصين ، أولهما : « خوات » . والثاني : « جبير » الذي ترجمت له في الهامش بقولها :

« جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل القرشي ، صحابي من سادة قريش . توفي بالمدينة ٥٩ هـ . ابن الأثير ٤/١٨٢) .

١١/٥٥ : « الرأي نائم ، والهوى يقظان ، فمن هناك يغلب الهوى الداني » . هكذا تبقى المحققة على التحريف الموجود بالمخطوط ، ولا تحاول إعمال العقل فيما ورد هنا من نشوة الطرب ٢/٥٨٣ والمصون ٦٠ مما أثبته في الهامش ، وفيه الصواب وهو : « يغلب الهوى الرأي » !

٣/٥٨ : « وكان إذا أعْجَبَ الشيء » . صوابه بفهم للاعراب : « إذا أُعْجِب بالشيء » .

٥/٨٠ : « تابعت المحققة ما في الأعلام للزركلي ، فترجمت لأبي مهدي على أنه أبو مهدي الكلابي . والصحيح أنه أبو مهدي الباهلي . أما الكلابي فاسمه : أبو مهدية . انظر ترجمتها ومصادر الترجمة في الغريب المصنف ١/١١٨ .

٤/٨١ : « كنت بالبادية فجاء بي اعرابي معه عبد أسود » . الصواب كما هو واضح : « فجاءني » .

١٤/٨١ : « وما مطايانا إلا الأجل » . صوابه : « إلا الأرجل » .

٣/٨٥ : « وقف أعرابي في بعض المواسم ، فقال : اللهم إن لك حقوقاً فتصدق بها عليّ » . واضح أن المراد هنا موسم الحج ، الذي يدعو فيه هذا الأعرابي ربه . ولكن المحققة لا تفهم هذا المراد ، فتعلق في الهامش بقولها : « المواسم : أسواق العرب ، حيث يجتمعون » !

٦/١٠٣ : « أحق من شيخ : فهو بطن من عبدالقيس » . هذا من مساوىء عدم الجد في تخريج النصوص وفهمها ، وإلا فما معنى : أحق من شيخ ؟! والصواب : « أحق من شيخ مَهْو » ومهو هذا بطن من عبدالقيس . ولم تلتفت المحققة الى أن المثل ورد في الكتاب في الصفحة التالية (٧/١٠٤) برواية : « أخسر من شيخ مهو » !

١٢/١٠٣ : صاحب الكتاب يريد أن يقول هنا بأن المثل : « أحكم من لقمان » مأخوذ « من الحكمة » ، ولكن المحققة لم تفهم ذلك ، فقصت العبارة الأخيرة ، وجعلتها عنواناً في وسط الصفحة !

١٠/١٢٧ : « لا تعظيني ولا تَعَظْعَظِي » . قالت المحققة في الهامش : « أي لا تُوصيني وأوْصِي نفسك » . ولو فهمت هذا الكلام لجعلت ما في المتن : « لا تعظيني وتعظعظي » بغير نهي في الفعل الثاني !

٦/١٤٠ : « ألقى عليه شرًا شَرّه » . ولو خرجت المحققة هذا المثل وحاولت فهمه ، لأدركت الصواب فيه ، وهو : « ألقى عليه شَرَاشِرَهُ » أي نفسه . انظر : جمهرة الأمثال العسكري ١/١٧٤ .

١٢/١٤٧ : « اللسان والنطق » هو عنوان لمجموعة من الأمثال ، ولكن المحققة لم تفطن الى ذلك ، فألحقته بالمثل السابق عليه !

١/١٥٠ : « حلبت بالساعد الأشد : لليدين والفم » . هكذا ظنت أن عبارة : « لليدين والفم » شرح للمثل ، وهي في الحقيقة مثل آخر !

٢/١٥٥ : « قرع ظنبوبه إذا حدا » . هكذا والصواب : « إذا جَدَّ » . أما الشرح الذي وضعته المحققة في الهامش ، وهو : « يضرب لمن جد في الأمر » ، فإنها عنه في غفلة !

٤/١٨٠ : ويتجلى انعدام الفهم تماماً في ضبطها التالي لنص الأبي : « ما لفلان أُمَرٌ ولا آمِرةٌ : الأمر : الحروف . الأمرة : الرحل » . وصواب العبارة : « ما لفلان إمْرٌ ولا إمْرة : الإمْر : الخروف . الإمَّرَة : الرُّخِل » . وانظر : جمهرة الأمثال ١/١٩٢ .

١٢/١٩١ : « الكلبُ على البقر » . لم تعرف المحققة أن هذا

المثل يتردد كثيراً في كتب النحو العربي (انظر مثلاً : شرح ألفية ابن مالك لابن الناظم ٢٥٢ وهمع الهوامع ٢/٣٤ ؛ ٣/١٨) . وانظر أيضاً : فصل المقال ٣١٦ ، وجمهرة الأمثال ١٦٩ .

١٣/٢٠١ : « ما هو إلا ضب كذا ، وضب كلدة » . هكذا دون تخريج أولهم . والصواب : « ما هو إلا ضب كُداه ، وضب كُدْية » . ومن العجيب أن المحققة لم تفطن الى أن المثل « ضب كدية » قد سبق قبل ذلك بسطرين محرفا : « ما هو إلا الضب كدية » !

٩/٢٠٤ : « تلدغ العقرب وتصيء الجراد » . كذا ولو فطنت المحققة الى أن الجراد لا تصيء ، لعرفت أن كلمة : « الجراد » هي في الحقيقة عنوان لمجموعة من الأمثال تلو هذا المثل !

٦/٢٢٣ : « عِشْ ولا تغترّ » . هكذا ضبطت المحققة المثل ، ولم تفهم المراد منه . والصواب : « عَشِّ ولا تغترّ » . يعني : عَشِّ إبلك بالعشب الذي أنت فيه ، ولا تغتر بالظن أنك واجد مثله في الطريق . انظر : جمهرة الأمثال ٢/٤٦ .

٩/٢٤٤ : « لا تجنِ من الشوك العنب » . هكذا بلا الناهية ، وكأن الشوك به عنب حتى ينهى عن جنيه . والمحققة تخطيء ما في المخطوطة : « لا تجني » مع أنها أقرب الى الصواب ، وهو : « لا يُجنى من الشوك العنب » !

رابعاً : تخطئة الصواب الذي في المخطوط بلا توثيق أو دليل . ومن أمثلة ذلك :

٥/١٨ : « كنت عشيفاً لعقيلة من عقائل الحي » . صوابه كما في المخطوطة : « كنت عسيفاً » والعسيف : الأجير . ولا داعي لقول المحققة في الهامش : « في الأصل : عسيفاً . تحريف » ، فهو جراءة على النص ما بعدها جراءة !

١٨/٨٣ : « ما جوفي له إلا قبر » . صوابه كما في المخطوطة : « ما جناني له إلا قبر » . والجنان : القلب . ولا داعي لقول المحققة في الهامش : « في الأصل : جناني : تحريف » !

١٤/٢٨٣ : « أنا غُرَيرك من هذا الأمر » . صوابه كما في المخطوط : « أنا عذيرك » !

خامساً : التحريف والتصحيف : يضرب التحريف والتصحيف أطنابه في كل صفحة من صفحات هذا الجزء ، بطريقة جعلت النص مشوهاً غامضاً ، لا يزيد على أن يكون مخطوطة اخرى للكتاب . ومن أمثلة ذلك :

٦/٢٦ : « فلن أذكي لك نفسي » . صوابه : « فلن أزكي » .

٥/٣٤ : « وجنانهم ربيع » . صوابه : « وجنابهم » .

٣/٤١ : « كانوا حلة السرج غارا » . صوابه : « الشَّرْج » .

٦/٤٥ : « شككت فجلبه » . صوابه : « فخليه » .

٢/٥٣ : « ذرق المنظر » . صوابه : « زرق » .

١/٥٤ : « صام انثى المظلم » . صوابه : « أنقى » ، والنِّقي : مخ العظم .

١٦/٦٩ : « من هَذَل جواده » . صوابه : « هزل » .

٦/٧٤ : « ما أطولك عمرك » . ليس هذا تعجباً ، وإنما هو سؤال صوابه : « ما أطال عمرك ؟ » .

٣/٨٧ : « والهيضهة » . صوابه : « والعَضِيهة » .

٥/٨٧ : « وكان في دعاء آخر » . صوابه : « وقال في دعاء آخر » .

١٥/٩٤ : « لا يستقرض من عَوَذ » . صوابه : « من عَوَز » .

٥/١٦٩ : « القزم من الأفيل » . صوابه : « القَرْم » . انظر : جمهرة الأمثال ٢/٤١ .

٨/١٧٨ : « عند النطاح يقلب الكيش الأجم » . صوابه : « يغلب الكبْش الأجم » .

٩/١٨٠ : « باءت ضرار بكحل » . صوابه : « عرار »

بالعين . انظر : جمهرة الأمثال ١/٢٢٦ .
١٥/٢١٩ : « شُمّر ذيلا وادّرع ليلا » . صوابه : « شَمّرْ » .
١/٢٤٤ : « ما صفر من الشوك » . صوابه : « ما صغر » .
سادساً : كلمات ساقطة : سقطت من النص بعض الكلمات في كثير من الصفحات . وفيما يلي أمثلة لذلك :
٧/٢١ : « الذي قال النبي ﷺ » . صوابه : « الذي قال [فيه] النبي ﷺ » .
٦/٦١ : « إذا افتقر [افتقر] نفسه ، وإذا استغنى لم يستغن وحده » ، فقد سقطت من النص كلمة : « افتقر » الثانية !
١٥/٧٠ : « عليك منهن بالجالبات العيون ، الآخذات بالقلوب ، بارع الجمال » . صوابه : « [وتَرْخُ] بارع الجمال » كما في نشوة الطرب !
٣/١١٢ : « الأم من ضبارة ، وهما رجلان » . صوابه : « الأم من [جدرة و] ضبارة » .
٢/١٣٣ : « رب أخ لم تلده أمك » . صوابه : « رب أخ [لك] لم تلده أمك » .
سابعاً : زيادات لا داعي لها : زادت المحققة كلمات كثيرة في النص ، دون حاجة اليها في كثير من الأحيان . ومن أمثلة ذلك :
١/٢٢ : « إن لله لدينا هو أرضى [له وأفضل] من دينكم هذا » .
١١/٢٥ : « فهموا بعضاً يكن لكم [قرضاً] ، ولا تخلفوا كلا فيكون عليكم » .
٩/٨٣ : « ولست أقول لك كذبت ، ولا [أقر] بأني أذنبت » .
١١/١٦٧ : « اتخذ الليل جملا [تدرك] » .
١/٢٣٧ : « أطغى من السيل [تحت الليل] » .

ثامناً : هوامش طائرة : في الكتاب عدد غير قليل من الهوامش ، التي لا صلة لها على الاطلاق بمتن الكتاب والمراد منه . ومن أمثلة ذلك ما يلي :
٤٢/ هامش ٨ : في المتن : « لألف جريب من كلامك ، خير من ألف جريب مزروع » . فالجريب المراد هنا مساحة من الأرض . أما المحققة فقالت في الهامش : « الجريب نوع من المكاييل » .
٥٥/هامش ٢ : من النص « نهشل بن قطن » ، وهي تترجم في الهامش لنهشل بن حري !
٦٧/هامش٦ : في النص : « قد أصبحت للخاصة عدّة . . . وللفقير ثِمالاً » والثمال هنا هو الغياث ، ولكن المحققة تقول في الهامش : « الثمال : الحب والسويق » !
١٥٥/هامش ٨٢ : في النص : « لأطأنهم بأخمص رجلي » . والأخمص : « هو ما دخل من باطن القدم فلم يصب الأرض » . ولكن المحققة تقول في الهامش : « أخمص الرجل : أمكن الوطء وأشده » ؟!
تاسعاً : أخطاء نحوية : لم يسلم النص من بعض الأخطاء النحوية التي وقعت به . ومن ذلك :
١/٨٩ : « ليسألونك الحاجات » . صوابه : « ليسألوك » .
١١٣/هامش ٩٦ : « روى أن له راع » . صوابه : « راعياً » .
١١/١٢٣ : « ولدت المالك . . . عامراً ، وفارس قرزل : طفيل » . صوابه : « طفيلا » .
٢/٢١١ : « أثقل من زواقي » . صوابه : « زواقٍ » .
٧/٢٧٧ : « لعل له عذر وأنت تلوم » . صوابه : « عذراً » .
عاشراً : أخطاء عروضية : في المرة الوحيدة التي ذكرت المحققة وزن البيت ، اخطأت فيه ، وذلك في هامش صفحة ١١٣ حين ادعت أن بيت الشاعر :
من وزن المنسرح ، والصواب أنه من المتقارب .

• • • • • •

مطمح الأنفس ومسرح التأنس في بحوث الدارسين

احمد اسماعيل النعيمي

كلية التربية للبنات / جامعة بغداد

لقد حظي ادبنا العربي في الاندلس بعناية الباحثين والدارسين من العرب والمستشرقين على السواء ، وذلك لما لهذا الادب من اصالة وقيمة فنية كانت قد تركت آثارها في نفوس الادباء المشرقيين والمغربيين عصرئذ .

وعلى الرغم من الطموح الذي ننشده من الدراسات الحديثة ، في رفدنا بكل ما هو جديد أو مبتكر في اطار هذا الادب بخاصة ، فإننا كثيراً ما نحظى بدراسات تكاد تكون تكراراً لسابقاتها ، في تناولها ظواهر بعينها اشبعت بحثاً واستقصاءً ، وهذا ما يجعل جهود الدارسين تذهب سدىً ، اذ كان الأولى بهم تسخيرها في البحث عن ظواهر جديدة لم تنل من اهتمام المتقدمين ، أو الخروج بنتائج لم يتوصل اليها احد من قبل .

وربما يوجد هناك مستدرك على طرحنا متذرعاً بأن زوايا النظر المختلفة الى الموضوع الواحد قد تفيد في بعض الاحايين ، لما تحمله من اضافات في هذا الجانب أو ذاك . واذا سلمنا بمثل هذا الاستدراك ، وتقبلناه ، فإننا لا يمكننا ان نغض النظر عن اولئك الذين توجب الإمانة العلمية عليهم ان يشيروا الى جهود الآخرين ، وما قدموه من دراسات ، مقرونة بنقد علمي موضوعي لها ، مع بيان الدوافع التي حدت بهم الى تناول تلك الموضوعات من قبلهم .

× × × ×

اسوق هذه المقدمة الموجزة وبين يدي دراستان مختلفتان منهجاً ومادةً واسلوباً ، اختصتا بتحقيق كتاب الفتح بن خاقان الاندلسي المتوفى (سنة ٥٢٩ هـ) الموسوم بـ « مطمح الانفس ومسرح التأنس في ملح اهل الاندلس » ، احداها قامت بها الباحثة (هدى شوكة بهنام) بتحقيقها هذا الكتاب ونشره في اعداد مجلة المورد الصادرة خلال سنتي ١٩٨١ - ١٩٨٢ ، فقد نشرت القسم الأول منه (بعدد المجلة الثاني من عام ١٩٨١) ثم اتبعته بالقسم الثاني في العددين الثالث والرابع من العام نفسه ، اما القسم الثالث (الأخير) فتوزع على اعداد المجلة (الاول ، والثاني ، والثالث) من عام ١٩٨٢ .

ثم عمدت الباحثة بعد ذلك الى جمع الاعداد التي نشر فيها تحقيق الكتاب المذكور آنفاً ، واودعته لدى (دار الفنون في بيروت) بغية طبعه كتاباً ، وكان لها ما ارادت ولكن بعد مضي قرابة خمس سنوات ، أي ان الكتاب رأى النور في طبعته الأولى عام ١٩٨٩ بحسب ما هو مثبت في صدر صفحاته الاول .

اما الدراسة الاخرى فهي تعود الى الباحث (محمد علي شوابكة) من القطر الاردني الشقيق ، وقد طبعت في (دار عمار - مؤسسة الرسالة) في بيروت - ١٩٨٣ .

وبذلك يتضح لنا من هو السابق ومن هو اللاحق (زمنياً) ، ثم اننا لا يمكننا ان نشك في عدم اطلاع الباحث (شوابكة) على اعداد مجلة المورد التي تحرص هيئة التحرير على ايصالها الى الأقطار العربية كلها ، فضلاً عن دول العالم ، وقد دأبت على ذلك منذ زمن بعيد ، واذا لم يتسن للباحث الاطلاع عليها ، فنرجح اطلاع اساتذة الجامعات الاردنية عليها ، وهم الذين يشرفون بحوثهم فيها بين الفينة والاخرى ، وبما هو معروف ان كثيراً من الاساتذة يبادرون الى توجيه طلبتهم الى

ما ينشر من الكتب والبحوث المتعلقة بالموضوعات التي يبحثون فيها ، انطلاقاً من كون السيد (شوابكة) قد حصل على شهادة (الدكتوراه) نتيجة لتحقيقه هذا الكتاب . اننا نقول قولنا هذا بدافع خلو المقدمة التي كتبها المحقق من الاشارة لا من قريب ولا من بعيد الى من قام بتحقيق الكتاب نفسه قبله لا بل انه يعلن صراحةً في بعض اسطر مقدمته ان دافعه في تحقيق هذا الكتاب هو « قلة المصادر المحققة المنشورة في هذه الفترة » [ص ٨] .

وحين نمضي الى تصفح الدراستين نطالع تشابهاً في جميع مفردات المنهج المتبع في التحقيق ، فكلتا الدراستين انفردت بمحورين رئيسين ، تكفل الأول : بدراسة سيرة المؤلف وحياته وشخصيته ، واخلاقه واسلوبه ، وادبه (شعره ونثره ، وآثاره) ، لا سيما منها (قلائد العقيان) . اما المحور الثاني : فقد عني بالكتاب نفسه من حيث نسخه ، والنسخ المعتمدة في التحقيق ، والمنهج المتبع في التحقيق ، ليفضي هذا المحور الى نص الكتاب المحقق .

ومن الجدير ذكره ان الباحثة (هدى) قد اعتمدت على خمس نسخ ذكرت تفاصيلها تحت عنوان (نسخ المطمح) ، وقد اشارت الى ثلاث منها بوصفها الاصل المعتمد عليه ، اما الباحث (شوابكة) فقد اتخذ نسخة سماها « نسخة رئيس الكتاب ـ التي رمز لها بالرمز (ص) اصلاً لبقية المخطوطات » بعد ان اعتمد على ست نسخ ، فضلاً عن المصادر المطبوعة لبعض المؤلفات الاندلسية ، أي بزيادة نسختين عن النسخ التي وصلت الى يدي الباحثة (هدى شوكة) . وحين نطالع نص الكتاب المحقق ، نجد تطابقاً تاماً في المتون ، في كلا التحقيقين ، وما ذلك الا دليل على تشابه النسخ التي اعتمد عليها الباحثان ابرزها « النسخة المطبوعة في القسطنطينية ، مطبعة الجوائب سنة ١٣٠٢ هـ » . فعلى سبيل المثال لا الحصر . . . ما جاء في خطبة مؤلف كتاب (مطمح الانفس) اذ يقول في بعض اسطرها ، مشيراً الى الاقسام التي تضمنها كتابه أو (مُؤلَّفه) بما نصه « . . . وامليت منها في بعض الأيام ، ثلاثة اقسام (القسم الاول) يشتمل على سَرْد غُرَر الوزراء ، وتناسق دُرَر الكتاب والبلغاء ، (القسم الثاني) يشتمل على محاسن اعلام العلماء ، واعيان القضاة والفقهاء ، (القسم الثالث) يشتمل على سرد محاسن الادباء النوابغ النجباء ، وسميتها « مطمح الانفس ، ومسرح التأنس ، في ملح اهل الاندلس » وابقيتها لذوي الآداب ذكراً ، ولأهل الاحسان فخراً ، يساجلون به اهل العراق ، ويُماسون بمحاسنها الشمس عند الاشراق ، والله اسأله امام المقصد ، وانفراج الموصد ، بمنّه وكرمه » ، هذا ما جاء في النص الذي حققته الباحثة (هدى) ، في حين كان النص نفسه في تحقيق السيد (شوابكة) ما عدا اضافة كلمة (بابه) « وانفراج بابه الموصد بمنّه وكرمه » . [تنظر : خطبة الكتاب في الدراسة الاولى (ص ١٣) ، وفي الدراسة الثانية : ص ١٤٩] . اما بالنسبة الى الهوامش فاننا لا يمكننا ان ننكر ان هوامش السيد شوابكة قد اتسمت بغزارة الشروح ، والتنبيهات والاحالات ، في حين ان السيدة (هدى) قد التزمت منذ البداية بالترجمة لاصحاب التراجم الرئيسة ، فضلاً عن اختصارها لها .

ومثل ذلك يقال عن الفهارس اذ انفرد (شوابكة) باضافة فهرس الاماكن والقبائل ، اللذين خلت منها دراسة الباحثة هدى .

اننا مع اعترافنا بغزارة المادة التي تضمنتها دراسة الباحث الاردني ، التي كانت تحمل عنوان « مطمح الانفس ومسرح التأنس في ملح اهل الاندلس » دراسة وتحقيق ، التي بلغت اربعمائة واربعاً وستين صفحة ، غير ان ذلك لا يقدح بذلك الايجاز (غير المخل) الذي اتسم به منهج السيدة هدى ، لأنها اصلاً لم تضع عنوان « تحقيق ودراسة » على غلاف مطبوعها الذي بلغت صفحاته مائتين وثماني وخمسين . وعلى الرغم من هذه الميزة ، فإن ذلك لا يعد مسوغاً يتجاوز حقوق الاخرين ، وغمط جهودهم ، في عدم الاشارة الى انهم قد سلكوا طريقاً وعراً ، مهدوا للاحقين ان يظهروا دراسات تتسم بالشمول والتوسع والاطناب على اساس ما يعدوه من نقص هنا وهناك ، يتجاوزونه دون ان يكلفوا انفسهم عناء كتابة اسطر يفصحون من خلالها عمن كتب في الموضوع نفسه .

المخطوطات التي اعتمد عليها المحقق ـ التعليق على بعض المواضيع المستغلقة ـ شرح المصطلحات الواردة في المتن ـ عمل الفهارس اللازمة للكتاب. .

لكن المحقق لم يقم إلا بالخطوة الأولى فحسب! ولم يزد عليها إلا مقدمة (في ستة أسطر) سجل فيها شكره لمن ساعدوه في الحصول على النسخ الخطية، وشكره لاثنين من الخطاطين كتبا له عناوين الفصول. . مما يعني أن هذه العناوين تبرز آيات الجمال في الخط العربي، لكنها مع ذلك لاتعدو كونها كلمات مكتوبة بهذا الخط الذي يسمونه (الخط الحديث) الذي يطيح بقواعد الخطوط العربية.

ثانياً:

جاء على العنوان الخارجي للكتاب خطأ فادح في تاريخ مولد ابن النفيس، وخطأ آخر في لقبه. . حيث كُتب تحت عنوان الكتاب أن مولد ابن النفيس هو سنة ١٢٦١ ميلادية، وأن وفاته ١٢٨٨! مما يعني أنه عاش ٢٧ عاماً فقط. . ولاأظن أن المحقق يقع في هذا الخطأ إلا سهواً ـ ولعله من أخطاء الطباعة ـ وعموماً، فقد وُلد ابن النفيس (٦٠٧ هجرية ـ ١٢١١ ميلادية) وتوفي (٦٨٧ هجرية ـ ٢٨٨ ميلادية) بعد حياة دامت قرابة الثمانين.

والخطأ الآخر في كتابة اسم ابن النفيس: علاء الدين بن أبي الحزم (القَرْشي) بفتح القاف وسكون الراء. . ولو لم يكن المحقق قد وضع تشكيل الحروف لكان أفضل. إذ يُنسب ابن النفيس إلى (القَرَش) بفتحتين، وهي قرية قرب الشام ذكرها ابن أبي أصيبعة عند ترجمته لابن النفيس في (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) وهي الترجمة التي سقطت من النسخة المطبوعة من عيون الأنباء، وعُثر عليها مؤخراً في مخطوطة بالظاهرية. . وعلى ذلك تكون نسبة ابن النفيس هي (القَرَشي) وليس (القُرَشي) إلا إذا كان المحقق له رأي آخر.

ثالثاً:

لم يفرق المحقق بين النص الأصلي وبين إضافات النساخ؛ فهو يضع في خاتمة كل فقرة عبارة (والله ولي التوفيق) وهي على الأرجح من وضع ناسخ إحدى المخطوطات، إذ لم ترد هذه العبارة في مؤلفات ابن النفيس الأخرى كخاتمة للفقرات. . ولهذا نجد المحقق كثير الإشارة إلى أن العبارة ساقطة في معظم نسخ التحقيق. كذلك فقد ذكر المحقق العديد من الكلمات في الهامش ـ باعتبارها مستبعدة ـ وهي مذكورة في المتن أيضاً (مثال: كلمة «بحكمة» التي ذكرها في هامش ومتن صفحة ٢٥ وهو أخيراً يُلحق بخاتمة النساخ خاتمةً يضعها هو، يذكر فيها اسمه وعنوانه بباريس ـ كأنه أحد النساخ ـ وذلك مالم نره في أي عملٍ محققٍ آخر.

رابعاً:

يشير المحقق غير مرة إلى مخطوطة يرمز إليها بحرف (ل) ويذكر اختلاف هذه النسخة مع متن الكتاب المحقق (صفحات ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٤٤. . الخ) مع أنه لاتوجد في النسخ التي اعتمد عليها، نسخة مرموز إليها بحرف (ل).

وعاد المحقق في خاتمة الكتاب ليذكر ما انتهت به النسختان (م، ل) دون الإشارة إلى نهاية المخطوط في بقية النسخ التي اعتمد عليها. . ولاندري هل سقط ذلك أثناء الطبع، أم أثناء التحقيق؟.

خامساً:

استخدم ابن النفيس العديد من المصطلحات الطبية والفنية التي تخفى دلالاتها على معظم القراء، وكان ذلك يقتضي أن يشرح المحقق معاني المصطلحات في الهامش. . لكن هوامش الكتاب بأسره لم تذكر إلا اختلاف نسخ التحقيق فقط، وخلت من أي شرح أو تعليق.

سادساً:

بمناسبة ذكر ضرورة تعليقات المحقق، فقد كان من المفيد أن يتوقف المحقق ـ بتعليقات هامشية ـ عند العديد من النقاط المهمة في المتن، كالفقرات الخاصة باكتشاف ابن النفيس للدورة الدموية، والفقرات التي تظهر فيها الحقائق الطبية الأخرى التي يتفرد بها ابن النفيس. . بالإضافة إلى الفقرات التي ظهرت فيها دلائل قوية على ممارسة ابن النفيس للتشريح! فبرغم أن ابن النفيس كان قد ذكر في مقدمة الكتاب أنه «قد صدّنا عن

مباشرة التشريح وازع الشريعة، وما في أخلاقنا من الرحمة «إلا أنه في مواضع أخرى ينتقد أقوال الأطباء في تكوين الأعضاء قائلاً «والتشريح يكذب ما قالوه..» فهل كان ابن النفيس يمارس التشريح بالفعل أم تراه يشير إلى (كتاب التشريح) لجالينوس؟.

أخيراً، لم يذكر المحقق الفقرات الأصلية من كتاب (القانون) وهي الفقرات التي يقوم ابن النفيس بشرحها. ولهذا جاء الشرح غامضاً كل الغموض، حيث لم يتضح لنا أين يوجه ابن النفيس سهامه! ولو كان المحقق قد أورد القانون - حتى وإن لم يذكرها ابن النفيس - لكانت الفائدة بذلك أعم وأشمل.. خاصةً وأن ابن النفيس غالباً ما يذكر في شروحه الفقرات الأصلية، معقباً عليها بقوله (الشرح..).

وفي نهاية هذا المطاف، أعود لتسجيل الامتنان العميق للدكتور سلمان قطايه على إخراجه هذه الصفحة من تراثنا المخطوط.. ولا يسعني إلا القول بأن الملاحظات السابقة لاتنقص من قدر الجهد العلمي الذي قام به المحقق.

المصادر والهوامش

(١) انظر: شذرات الذهب ٥/٤٠٢ - مفتاح السعادة ١/٣٢٩ - طبقات الشافعية ٥/١٢٩

(٢) مسالك الابصار، للعمري (مخطوط) ملحق بكتاب «ابن النفيس» لبول غليونجي ص ١٩٠

(٣) يعتبر هذا الكتاب من أشهر مؤلفات ابن النفيس الطبية، وقد وضع عليها الأطباء ما يقرب من عشرة شروح.. وتوجد طبعة محققة من الكتاب أصدرها المجلس الأعلى لرعاية الشؤون الاسلامية بالقاهرة.

(٤) توجد من هذا الكتاب عدة نسخ خطية، بالإضافة إلى ترجمة لاتينية قام بها الطبيب الايطالي (الباجو).. ولايزال الكتاب مخطوطاً.

(٥) Brockelmenn: Gieschichte der Ara bischen Letiratur (Supp.) Leiden 1937 — I, 900 — 11

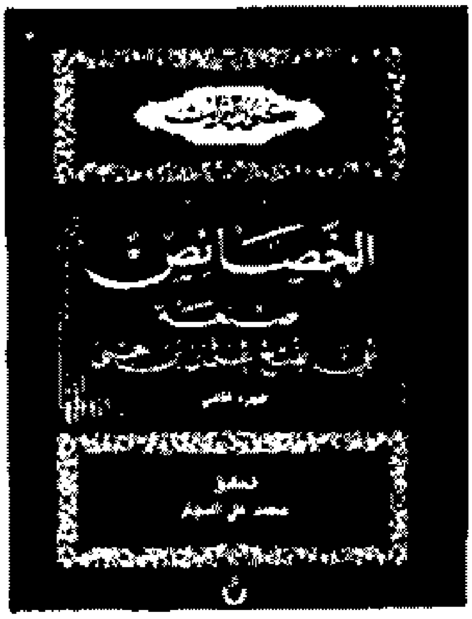
(٦) شرح تشريح القانون ص ١٧

(٧) انظر مقدمة تحليلنا لكتاب: شرح فصول ابقراط (بيروت) ص ٥٢: ٩١

(٨) شرح تشريح القانون ص ٢٥

• • • • • •

صدر عن دار الشؤون الثقافية العامة



الى الجانب الدلالي او التركيب المعنوي في الخطابة العربية ويُقدم شواهد غنية يوضح فيها دور التشبيه والاستعارة والكناية في طبيعة الخطابة ومدى اهتمام الخطباء بالتصوير الفني التلقائي امثال الحجاج وعمرو بن سعيد وعتبة بن ابي سفيان ويقول المؤلف ليست الصورة عند امثال هؤلاء عنصراً مساعداً لأفكار وحجج قائمة بذاتها، بل كثيراً ما كانت هي الحجة وهي المادة والشكل». ثم يتطرق الى الصورة المفردة البسيطة والصورة المركبة الكثيفة في حديث موجز.

ومن الخطب التي حوت على الصور الكثيفة خطبة لعمرو بن سعيد وهو يعيد الى الاذهان حدثي مجلس الشورى والفتنة الكبرى دون ان يذكر الوقائع بتفصيلاتها بقول «ثم اجليت قداح، ترعى من شعاب، جولة سمة، ففاز بحظيها أصلبها، واعتقها، فكنا بعض قداحها ثم شرج أمرين امرين، فقتلنا وقتلنا، فو الله ما فُزعنا ولا تُرِعَ عنا، . . .». وفي موضوع ايقاع النص الخطابي قسم الاستاذ العمري الخطابة في القرن الاول حسب العنصر الصوتي الايقاعي الى ثلاثة مستويات :ـ

أ ـ خطب كثيفة الصناعة «مسجوعة». ب ـ خطب متوسطة الصناعة «بين السجع والازدواج». جـ ـ خطب مرسلة قليلة الصناعة.

ثم يختتم الفصل الثاني بملحق صغير جمع فيه المؤلف خطباً للمستويات الثلاث السابقة منها خطبة للحجاج واخرى للكاهنة فرغانه على قبر الاحنف، وخطبة وصفية لعائشة (رض) ثم خطبة الوداع للرسول عليه الصلاة والسلام نموذجا للنوع الثالث.

اما الفصل الثالث والاخير فهو ترتيب اجزاء القول (اي ترتيب المواد المعالجة والحجج المرصودة للاقناع والاجتماع). ولخص المؤلف الترتيب الوظيفي الذي وصفه ارسطو للخطابة واجزائها ثم ينتقل للتقسيم الوظيفي للخطبة الاسلامية وطابعها الخاص المتميز عن سواها من الخطب. .

وكانت خطبة الحجاج بن يوسف الثقفي في اهل الكوفة واهل الشام نموذجاً عاماً للفصل الثالث ومطلعها . . (يا اهل الكوفة، ان الفتنة تُلْقَحُ بالنجوى، وتنتج بالشكوى، وتحصد بالسيف، أما والله ان ابغضتموني لا تضروني، وان احببتموني لاتنفعوني، وما أنا بالمستوحش لعداوتكم، ولا المستريح الى مودتكم . .) ثم يبرهن الاستاذ محمد العمري على احتواء هذه الخطبة «رغم قصرها» وقد نقلها بكاملها في كتابه ـ على جميع مقومات الخطاب الاقناعي وهي على سبيل الحصر البراهين الخطابية الجاهزة وذلك باستشهاده بآيات القرآن الكريم وابيات من الشعر ما يكوّن ثلث الخطبة. وغلبة الموازنات الصوتية الايقاعية في الاسلوب بشكل عام ثم تنظيم اجزاء القول. بدأ بقضية عامة (الفتنة او الاضطرابات) وتحدث عن رأيه في اهل الكوفة واهل الشام وختم خطبته بآية قرآنية فيها تحديد ووعيد. وفي كل ذلك. يقول العمري. راعى الحجاج المقام والذوق العربي الميال الى الايجاز في تلك المواقف.

وينتهي الكتاب بخاتمة يستعرض فيها المؤلف اراء العرب والمستشرقين في اسبقية تدوين الشعر او النثر في العصر الجاهلي. ثم يثبت العمري ماهو مؤكد ومعلوم ـ على ان العرب في جاهليتهم يستخدموا لم الكتابة بالشكل الذي كانت عليه في العصر الاسلامي، وقد اكد ذلك الجاحظ ـ الذي عني بالنثر عناية فائقة ـ في كتابيه الحيوان والبيان والتبيين، فلم يساوره شك في عدم وجود الكتابة او التدوين في العصر الجاهلي سواء للشعر ام للنثر. وقد انتشرت الكتابة الفنية في نهاية صدر الاسلام وساهمت اسباب كثيرة في ذلك الانتشار والازدهار يجملها العمري في ست نقاط جعل فيها دواوين الدولة الادارية الحجر الاساس في تطور الكتابة والنثر التي فيما بعد ولاسيما ديوان الرسائل الذي بدأ في عهد الرسول الامين عليه الصلاة والسلام. وبهذا الموضوع ينتهي كتاب (في بلاغة الخطاب الاقناعي). ولا اقول ان المؤلف قد ألم بجميع جوانب الموضوع الرئيسي وانما فتح باباً على جانب واسع في ادبنا العربي الذي لم نوف حقه بعد من الدراسة والتحقيق والتحليل. فقد مرت الخطابة بمراحل عديدة ارتبطت بشكل مباشر او غير مباشر بالظروف السياسية المختلفة. وعاشت مع المجتمع العربي في جميع حالاته المستقرة منها او المضطربة.

• • • • • •

أخبار التراث العربي

إعداد
أسامة ناصر النقشبندي
دار صدام للمخطوطات

● الكافي في الكحل

لخليفة بن ابي المحاسن الحلبي ، من رجال القرن السابع الهجري ، صدر عن المنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة (ايسسكو) في الرباط . تحقيق الدكتور محمد ظافر الوفائي والاستاذ محمد رواس قلعة جي . وقد اعتمد المحققان على نسخة باريس التي كتبت سنة ٦٧٣ هـ ونسخة المكتبة السليمانية باسطنبول مؤرخة سنة ٩٦٧ هـ . واضاف المحققان ثلاثة ملاحق في آخر الكتاب : ملحق باسماء الادوية المفردة المذكورة في الكتاب مرتبة هجائياً مع مقابلتها باللاتينية والانكليزية والفرنسية وملحق باسماء الاعلام وملحق باسماء الكتب .

طبع الكتاب بمطبعة النجاح الجديدة في الدار البيضاء بالمغرب ويقع في (٨٠٠) صفحة .

● كتاب القيان

لأبي الفرج الاصفهاني

جمع وتحقيق الدكتور جليل العطية . صدر عن دار رياض الريس في لندن . يقع الكتاب في (١٦٠) صفحة .

● الدرة الفاخرة في احوال الآخرة

لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي

تحقيق الاستاذ جبيل ابراهيم حبيب . صدر عن المكتبة العالمية ببغداد . وقد اعتمد المحقق على نسخة فريدة محفوظة في دار صدام للمخطوطات . يقع الكتاب في (٣٠٠) صفحة .

● المصادر العربية لتأريخ المغرب

تأليف الاستاذ محمد المنوني

صدر الجزء الثاني من الكتاب ويتناول الفترة من ١٧٩٠ ـ ١٩٣٠ وهو من منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بجامعة محمد الخامس .

وكان الجزء الأول قد تناول المصادر والمراجع لغاية ١٧٩٠ م .

وقد قال المؤلف عن هذا الجزء في مقدمته (ومن الجدير بالملاحظة ان مصادر هذه المرحلة تتميز عن سابقاتها بجملة من الميزات ، نتيجة لمعاصرتها لعدة تحولات عالمية أو قطرية ، ابرزها ازدهار نهضة اوربا ومعطياتها العلمية على ان الذي يهم بحثنا هو اثرها في تطور بعض مصادرنا الموضوعية) .

يقع الكتاب في ٤٦٤ صفحة زوده المؤلف بكشافات للاعلام والمصادر والوثائق والصحف والمجلات ، وطبع بمطبعة فضالة بالمحمدية في المغرب .

● نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة

الاربعة . وقد اعد الكتاب للطبع ووضع كشافاته ابن المؤلف محمد الفاسي الفهري ، يقع في (٤١٦) صفحة وطبع بمطبعة النجاح الجديدة في الدار البيضاء .

● محمود شكري الالوسي - سيرته ودراساته

تأليف الاستاذ محمد بهجة الاثري .

سيصدر عن قسم البحوث والدراسات في مركز المخطوطات والتراث والوثائق في الكويت وهي طبعة منقحة ومزيدة وعليها تعليقات جديدة .

● سلسلة فهارس المخطوطات العالمية

ستصدر عن مركز المخطوطات والتراث والوثائق في الكويت مجموعة من الفهارس العالمية ضمن سلسلة خاصة ، وهي :

- فهرس مخطوطات الرياضيات في المكتبة الوطنية بفينا ، ترجمة عدنان جواد الطعمة .
- فهرس مخطوطات التاريخ والتراجم والسير في دار صدام للمخطوطات . اعداد اسامة ناصر النقشبندي وظمياء محمد عباس .
- فهرس المخطوطات العربية في باكستان بمكتبة ديال سينغ الخيرية . اعداد الاستاذ حافظ ثناء الله الزاهدي .

● جوانب من التطور التأريخي للخط العربي

تأليف الاستاذة فتيحة الشقيري .

صدر في المملكة المغربية بمناسبة انعقاد مهرجان الخط العربي والزخرفة الاسلامية لدول المغرب العربي في الرباط الذي عقد للفترة من ٩ - ١٣/٣/١٩٩٠ .

تناولت المؤلفة مباحث عن الخط العربي واثره في نشأة وتطور الخط المغربي وقواعد الخط المغربي وانواعه .

طبع الكتاب في مطابع المعارف الجديدة في الرباط .

● عيون التواريخ

لمحمد بن شاكر الكتبي .

سيصدر قريباً عن مركز احياء التراث العلمي العربي بجامعة بغداد بتحقيق الاستاذة نبيلة عبدالمنعم .

● التيسير في المداواة والتدبير في الطب

للوزير ابي مروان عبدالملك بن زهر الطبيب .

تحقيق الاستاذ محمد بن عبدالله الروداني . سيصدر عن الاكاديمية المغربية . وقد اعتمد المحقق على اربع نسخ خطية .

● دعامة اليقين في زعامة المتقين

لأبي العباس العزفي .

تحقيق الاستاذ احمد التوفيق . وهو كتاب في مناقب الشيخ ابي يعزى . صدر في الرباط عن مكتبة خدمة الكتاب . ويقع في (١١١) صفحة .

● الدروس الحسنية

صدر في الرباط جزء جديد من الدروس الحسنية وهي الدروس التي تلقى بحضرة الملك الحسن الثاني ملك المملكة المغربية خلال شهر رمضان . وتضمن هذا الجزء ١٣ درساً من الدروس الرمضانية . وهي :

١ - هيمنة القرآن الكريم على السيرة النبوية لعبدالكبير العلوي .

٢ - كف الأذى وبذل الندا لمحمد الحبيب بلخوجة .

٣ - حول قول الرسول (ﷺ) (دعوني ما تركتم ، فانما اهلك من كان قبلكم سؤالهم واختلافهم على انبيائهم لابراهيم ابن الصديق) .

٤ - من العبادة الى شرف العبودية لأحمد عبد الكبيسي .

٥ - الحسن النقدي واثره في التحصيل العلمي والتأصيل المنهجي لمحمد يسف .

٦ - اولادنا على ضوء شريعتنا لخالد مذكور المذكور .

٧ - مفهوم الاتباع والابتداع لمصطفى بن حمزة .

٨ - عصمة الانبياء في ضوء القرآن الكريم .

٩ - من مواضع رفع الحرج عن الامة الاسلامية للوليد المريني .

١٠ - مساواة الرجل والمرأة في القرآن الكريم لمحمد سالم ولد عدود .

١١ - فضيلة الغرس والزرع في الاسلام لعبدالكريم

الداودي .

١٢ ـ قضية تعليم اللغة العربية في افريقيا لعبدالله الطيب .

١٣ ـ صيانة العهد واجب اساسي من واجبات الاسلام لمحمد بن حماد الصقلي .

يقع الكتاب في (٢٧٤) صفحة .

● فهرس مخطوطات الموسيقى والغناء والسماع في دار صدام للمخطوطات

لاسامة ناصر النقشبندي .

وهو فهرس تحليلي وصف فيه المؤلف ١٠٤ مخطوطات في الموسيقى والغناء والسماع تضمها دار صدام للمخطوطات وسيقدم للطبع قريباً .

● مشروع : البيليوغرافيا العالمية لترجمات معاني القرآن الكريم

يقوم مركز الابحاث للتاريخ والفنون والثقافة الاسلامية باسطنبول التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بمشروع البيليوغرافيا العالمية لترجمات معاني القرآن الكريم وتفاسيره المخطوطة بكل اللغات ما عدا اللغة العربية .

وقد وجه الدكتور اكمل الدين احسان اوغلي مدير المركز رسائل الى مراكز المخطوطات والتراث وبعض المهتمين مع استمارات خاصة للمساهمة في تنفيذ هذا المشروع .

● اهداء مكتبة خطية الى دار صدام للمخطوطات

اهدت عائلة المرحوم ابراهيم عطار باشي مخطوطاتها المتوارثة الى دار صدام للمخطوطات ، وتحتوي على بعض المخطوطات النادرة والمهمة . وقد ثمنت دار صدام للمخطوطات هذه المبادرة الطيبة . وسيقدم عنها فهرس لنشره في عدد قادم من مجلة المورد .

والمعروف ان المرحوم ابراهيم عطار باشي من اعلام مدينة الموصل ، له مساهمات وطنية في الحرب العالمية الاولى والثورة العراقية بالاضافة الى اهتماماته الفكرية والثقافية .

● ملحق شرح المشكل من شعر المتنبي

لابن سيدة المتوفى سنة ٤٥٨ هـ .

تحقيق الاستاذ مصطفى السقا والدكتور حامد عبدالمجيد .

صدر عن دار الشؤون الثقافية ببغداد ضمن سلسلة كنوز التراث . ويشتمل الملحق على الشروح والتعليقات والتصويبات . ويقع الكتاب في (٢٢٥) صفحة .

● الحوار في الشعر العربي حتى العصر الاموي

للدكتور مرزوق بن صنيتان بن تنباك .

صدر في الكويت ضمن حوليات كلية الآداب التي تصدر عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت ـ الحولية الحادية عشرة ـ الرسالة السبعون . ويقع في (١٠٣) صفحات .

● الاقطاع في العالم الاسلامي

(من منتصف القرن الخامس الى اوائل القرن العاشر الهجري) .

بين الجدل النظري والواقع التاريخي .

للدكتور محمود اسماعيل .

صدر في الكويت ضمن حوليات كلية الاداب التي تصدر عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت ـ الحولية الحادية عشرة ـ الرسالة التاسعة والستون . ويقع في (٧٢) صفحة .

● ديوان ابن الجنان الانصاري الاندلسي

جمع وتحقيق ودراسة الدكتور منجد مصطفى بهجت .

صدر عن مطابع التعليم العالي بالموصل ويقع في (١٩٢) صفحة .

مكتبة متخصصة في هذا المجال ، للمهتمين بهذا اللون من التراث والاستفادة من مركز التراث العلمي في بغداد ، والمراكز العلمية الأخرى .

ثالثاً : كما انعقدت ندوة علمية تراثية هي « اطباء الموصل في التاريخ العربي الاسلامي » في ١٠ ـ ١١ شوال ١٤١٠/ ٥ ـ ٦ ايار ١٩٩٠ هي الندوة الاولى للجمعية العراقية لتاريخ الطب ، فرع الموصل ، حيث كان انعقادها ايذاناً بتأسيس فرع الجمعية في الموصل بعد عام واحد من تأسيسها في بغداد سنة ١٩٨٩ ، وذلك بالتعاون مع نقابة الاطباء فرع نينوى .

وقد أفادنا الدكتور محمود الحاج قاسم عضو الهيئة التحضيرية للندوة . . مبيناً أبعاد الندوة . وأنها كانت تظاهرة علمية تراثية اشترك فيها نحواً من مائة طبيب وتراثي ، وقدم خلال جلساتها الأربع ، خمسة عشر بحثاً ، دارت معظم البحوث المقدمة حول محورين هما :

١ ـ أبرز السمات المميزة للطب في الموصل عبر حقب التاريخ قديمه وحديثه .

٢ ـ أشهر أعلام الطب الموصلي . .

ولا شك أن البحوث أعطت فكرة عن الطب في العراق خاصة ، وفي العالم الاسلامي عامة ، بسبب رحلات هؤلاء الاطباء وتجوالهم في البلدان والأمصار ، وكانت المناقشات والمحاورات التي تعقب القاء البحوث قيمة ، أغنت البحوث بالأراء ووجهات النظر المختلفة ، وفيما يأتي نـدرج اسماء البحوث وأصحابها :

١ ـ من تراث الموصل في الطب أعلام وأعمال ـ د. حسين علي محفوظ .

٢ ـ من الأسر الطبية في الموصل ـ اسرة الجلبي ، أ. سعيد الديوه‌جي .

٣ ـ رئيس أطباء الموصل ، محمد العبدلي ، د. عادل البكري .

٤ ـ الموصل في القرن السادس الهجري وطبيبها ابن هبل ، د. خالد ناجي .

٥ ـ أطباء الموصل في الفترة العثمانية (١٥١٥ ـ ١٩١٤) ، د. محمود الحاج قاسم .

٦ ـ أطباء الموصل في التراث ، د. راجي عباس التكريتي .

٧ ـ الأوبئة والامراض في الموصل خلال القرن الخامس عشر الميلادي ، أ. علي شاكر .

٨ ـ الحسبة والرقابة الصحية في الحضارة العربية الاسلامية ، د. هاشم الملاح .

٩ ـ حالة الأطفال الصحية في مدينة الموصل ودور الاطباء في معالجتهم خلال السنين ٣٧ ـ ١٩٣٨ ، د. دريد عبدالقادر .

١٠ ـ الأطباء الموصليون المنسوبون الى بلد (أسكي موصل الحالية) ، د. محمد فوزي طيرو د. حلمي نجم .

١١ ـ الأمراض والأوبئة في المجتمع الموصلي (١٢٦٠ ـ ١٩١٧) ، د. ابراهيم خليل .

١٢ ـ المخطوطات الطبية في خزائن مخطوطات الموصل ، أ. هدى شوكة بهنام .

١٣ ـ الحشائش والاعشاب والنباتات الطبية في براري نينوى ، أ. سعد علي جبل .

١٤ ـ مخطوطة طبية نادرة عن الحمامات . د. جزيل الجومرد .

١٥ ـ الدكتور داود الجلبي الموصلي كما عرفته ، د. فيصل دبدوب .

وقد دارت أكثر مداخلات الحضور حول الاعشاب الطبية الموجودة في بوادي الموصل واستعمالاتها الطبية ، كما شغل الكلام عن الطبيب داود الجلبي ومساهماته الجليلة في ميدان الطب جانباً كبيراً من الندوة ، وقد اقترح الحضور ان يكتب على ورقة الوصفة الطبية عبارة (هو الشافي) وان يكتب على قنينة الدواء عبارة (فيه الشفاء) . هذا وستصدر بحوث الندوة في كتاب مطبوع في وقت قريب باذن الله .

وقد سبق لنقابة اطباء الموصل ان عقدت ندوتها الأولى في الطب الوقائي النبوي في ١٤ ربيع الاول ١٤١٠ هـ / ١٤

تشرين الثاني ١٩٨٩ م ، وهي ندوة دورية تنعقد في هذا التاريخ من كل عام ، كما انعقد مؤتمر الموصل الطبي الثاني لدائرة صحة نينوى ـ الموصل في ٩ ـ ١٠ ايار ١٩٩٠ ، القي فيها خمسون بحثاً طبياً فيها بحثان طبيان تراثيان ، هما الامراض الوراثية والتشوهات الخلقية في الطب العربي الاسلامي ، ومطابقة علم الأجنة لما في القرآن والسنة للدكتور ناطق محمد جواد النعيمي .

د. منجد مصطفى بهجت

ندوات تراثية في بغداد

ضمن نشاطات مركز احياء التراث العلمي اقيمت الندوات التالية :

١ ـ ندوة الأمن الغذائي في التراث العربي : للفترة من ١٤ ـ ١٩٩٠/٣/١٥ ، وتضمن البحوث التالية :

ـ نخلة التمر ودورها في الأمن الغذائي عند العرب / د. عماد الحفيظ .

ـ الحضانة الصناعية للبيض في التراث العربي / أ . ناجي محفوظ .

ـ الانتاج الزراعي النباتي في الاندلس / د. فالح الشيخلي .

ـ الأمن الغذائي في سورة يوسف / د. هيلان التكريتي .

ـ دراسة توثيقية للاغذية الواردة في لسان العرب / مروان محمد أمين .

ـ الانتاج النباتي والغذائي ودورها في الأمن الغذائي عند العرب / د. عماد الحفيظ وعادل محمد علي .

ـ الأمن الغذائي في كتب الحسبة / أ . نبيلة عبدالمنعم .

ـ مؤشرات أساسية في الأمن الغذائي / د. سعدي السعدي .

فالنخلة كانت ولا تزال خير غذاء وثمرها تصنع منه صناعات عديدة كالخل والدبس والخمر ، والشجرة يستفاد من كل شيء منها حتى النوى الذي استخدم في أعلاف الحيوانات وفي الوقود وتكثير النخيل .

ودعت الندوة الى اجراء تحقيقات متخصصة لجمع المعلومات واجراء تجارب مختبرية للتمكن من التوفير في عمليات خزن الحبوب في سنابلها بدلاً من نقلها الى السايلوات . وكذلك اجراء التجارب المختبرية في مجالات التحسين الجيني لأنواع بذور النباتات المحلية للحصول على البذور المحسنة بدلاً من استيرادها وكذلك نقلها الى بيئاتنا العربية ذات الخصوصية الخاصة .

٢ ـ ندوة بغداد مدينة السلام : اقيمت بالتعاون مع امانة بغداد للمدة من ٢٢ ـ ٢٤ نيسان ١٩٩٠ .

وقد تضمنت بحوثاً عن التصميم الوظيفي للانشاءات والضوابط المناخية وأثرها في ترشيد استهلاك الطاقة في مدينة بغداد وعن خزائن الكتب فيها ، ودار العدالة ، وسك النقود في العصر العباسي ، ومستشفيات بغداد وعمارتها القديمة وأسواقها وحدائقها ومتنزهاتها وحدائق الحيوان فيها ، وعلمائها ، والأوضاع الصحية فيها اثناء الفترة المظلمة ، وصورتها في التراث ، ومكافآت الخلفاء العباسيين ، واعيان قرائها في القرن الرابع ، وكيفية الحفاظ على ابنيتها التاريخية ، وتطور الحياة الفكرية فيها ، وبدراسة عن مختار ذيل تاريخ بغداد للسمعاني ، ومشاهد علمية من مدرسة بغداد للتصوير .

ساهم في تحرير هذه البحوث نخبة من الاساتذة الافاضل حيث وردت التوصيات التالية في بعض بحوثهم :

فقد جرى التأكيد على وقف تغيير استعمالات الارض غير المخططة وضرورة الاعتماد على دراسة الجدوى الاقتصادية المتكاملة عند القيام بهذا التغيير ، وزيادة الاهتمام بتقييم المقترحات التخطيطية والتصميمية وفق الأسس المعروفة ، واستعمال الحد الأدنى من وسائل التكييف الميكانيكي والكهربائي المعتمدة في الأبنية الجديدة ، والتقليل من حدة استهلاك الطاقة الكهربائية في الأبنية على جانبي شوارع بغداد التي تم تغيير استعمالات الارض فيها من سكنية الى تجارية .

واقترح اعادة تنظيم حديقة حيوانات الزوراء وتسميتها

بحديقة حيوان دار السلام ، ودراسة الأطر العلمية المتبقية من العصر العباسي في انشاء هذه الحدائق .

وقد اقيمت على جانب الندوة معارض لصور بغداد القديمة ، ومسكوكاتها وبعض مخطوطاتها ومعرضاً لكتب مركز احياء التراث العلمي .

٣ ـ الندوة العلمية الأولى للاعشاب الطبية : اقامتها الجمعية العراقية لتاريخ الطب ـ فرع بغداد بالتعاون مع وزارة الصحة ومركز احياء التراث العلمي العربي بجامعة بغداد لمدة من ١٢ ـ ١٣/٥/١٩٩٠ .

وقد تضمنت اربعة محاور :

١ ـ الاعشاب الطبية في المصادر الطبية والصيدلانية العربية .

٢ ـ دراسة عن مركز طب الاعشاب في وزارة الصحة والتشريعات والضوابط التي تتناول استعمال الاعشاب الطبية .

٣ ـ رأي العلم الحديث في استعمال الاعشاب الطبية .

٤ ـ الاعشاب الطبية في التجارب الشعبية .

كان لهذه الندوة وقع كبير لدى الحضور ، فقد تبين ان الاعشاب الطبية لها دور فعال في شفاء الأمراض التي يعجز عنها الطب الحديث بدليل وجود العشابين الذين يتصفحون كتب الطب القديم ويجربون ما ورد فيها ويخرجون بنتائج كبيرة في شفاء المرضى بهذه الأعشاب ، وقد تم بالفعل تجربة نبات المستكي من قبل اطباء مختصين في مستشفى الموصل على أكثر من ستين مريضاً مصاباً بقرحة الاثني عشر ، وصنع لهم دواء خاص من المستكي ، فكانت النتائج طيبة .

وقد خرجت الندوة بعدد من التوصيات منها :

١ ـ عقد مؤتمر قومي للاعشاب الطبية في العام القادم تشترك فيه الدول العربية كافة .

٢ ـ عمل بنك معلومات للاعشاب الطبية يتضمن : وصفها ، المواد التي تحتويها ، اسلوب العلاج بها ، منافعها ، وادخالها في الحاسب الالكتروني حسب عوائلها واجناسها ، والاستفادة من تجربة المعشب العلمي العراقي في هذا المجال .

٣ ـ اجراء مسح ميداني في مختلف بوادي القطر التي تكثر فيها الاعشاب الطبية للتحري عنها واجراء الدراسات حولها .

٤ ـ وضع كرسي في الجامعة للاعشاب الطبية .

٥ ـ تنسيق لقاءات مع العشابين للاستفادة من خبرتهم في مجال الطب الشعبي ودراسة ذلك من قبل الجهات المختصة .

٤ ـ الطب والصيدلة في المغرب العربي : اقيمت في ١٦/٥/١٩٩٠ .

وقد تضمنت البحوث التالية :

ـ الطب الجراحي والجراحة في الاندلس / د. كمال السامرائي .

ـ طب الاطفال / د. محمود الحاج قاسم .

ـ حمدان بن عثمان وكتابه اتحاف المنصفين والادباء في الاحتراس من الوباء / د. عادل البكري .

ـ مستشفيات بغداد والقيروان / أ. ناجي معروف .

ـ ابدال الادوية المفردة عند الطبيب المغربي ابي القاسم الغساني / أ. صالح مهدي عباس .

ـ النبات الطبي عند ابن الرومية / السيد عادل محمد علي .

ـ نظرة في أدوية الخصوبة والعقم في تراث الاندلس والمغرب العربي / د. كمال السامرائي / د. محمد حسن الحمود .

ـ جولة في كتاب الكليات في الطب لابن رشد / د. حسين محفوظ .

ـ الحشرات الطبية والمنزلية ومكافحتها عند ابن البيطار / د. عماد الحفيظ .

ـ جوانب من علم الحيوان في قصة حي بن يقظان / د. جليل ابو الحب .

ـ الأدوية النباتية وعلاج الأمراض الجلدية في تراث المغرب العربي / د. محمد حسن الحمود .

فقد عرف من الجراحين الاندلسيين ابو القاسم الزهراوي الذي استخدم اسلوب الكي في علاج الكثير من الأمراض وصمم الآلات الطبية المستخدمة في غسل المثانة وتفتيت الحصى ، كذلك عرف في مجال طب الاطفال وآراؤه منصبة على الناحية الجراحية .

ولسان الدين ابن الخطيب الاديب الاندلسي المعروف له جهود في الطب منها انه كتب رسالة (مُقنعة السائل في المرض الهائل) أكد فيها لأول مرة حدوث العدوى بالنسبة لمرض الطاعون ، اضافة الى رسائل اخرى في مجال الطب الوقائي وتكوين الجنين .

وانفرد ابن البيطار باستخدام النباتات الطبية لقتل أو طرد الاطوار غير البالغة من الحشرات المنزلية ، وهذا الاستخدام يعد من وسائل المكافحة الحديثة وحذّر من استخدام المبيدات اللاعضوية ذات السمية الشديدة في المكافحة كذلك لم يستخدم المبيدات الكيمياوية الخطيرة كالمشتقات النفطية مثلاً لذلك أوصى باستعمال ١٢ نوعاً من النباتات الطبية للمكافحة .

● ـ بغداد في التاريخ : للمدة من ٥ ـ ٧ ايار ١٩٩٠ تحت شعار (بغداد المنصور تزهو في عهد القائد المنتصر صدام حسين حفظه الله) عقد قسم التاريخ في كلية التربية الأولى (ابن رشد) / جامعة بغداد ، الندوة العلمية الأولى التي تضمنت المحاور التالية :

١ ـ محور البناء والتأسيس .

٢ ـ محور الصمود ومقاومة الغزو الاجنبي .

٣ ـ محور الحضارة والفكر .

٤ ـ المحور الاجتماعي والاقتصادي .

وقد غطت البحوث التالية :ـ

ـ بغداد القائد المنصور صدام حسين حفظه الله / د. نوري عبدالحميد .

ـ بغداد المدينة المدورة (أم الدنيا وسيدة البلاد ١٤٥ هـ ـ ١٤٩ هـ / د. حسن فاضل زعين .

ـ خطط بغداد في كتاب المنتظم لابن الجوزي / د. حسن عيسى علي الحكيم .

ـ المميزات والعناصر المعمارية في المدرسة الشرابية (العصر العباسي) في بغداد / د. احمد قاسم الجمعة .

ـ التطور التاريخي لمدينة بغداد بعد مرحلة التأسيس « المعالم العمرانية » / د. خليل شاكر حسين .

ـ الصمود والتصدي لتيارات الفكر والثقافة الفارسية / د. توفيق سلطان اليوزبكي .

ـ مقاومة أهل بغداد لتسلط القادة العسكريين الاتراك / د. عبدالقادر المعاضيدي .

ـ صمود بغداد ومقاومتها للتحدي السلجوقي في عهد الخليفة المقتفي بأمر الله (٥٣٠ هـ ـ ٥٥٥ هـ) / د. رشيد الجميلي .

ـ الحركة الوطنية في بغداد ١٩١٨ ـ ١٩٢٠ / د. عبدالامير العكام .

ـ بغداد في ثورة العشرين / د. عبدالجبار عبد مصطفى .

ـ التقاليد الجامعية في المدارس البغدادية في العصر العباسي / د. حسين أمين .

ـ من تاريخ الخدمات النسوية العامة في بغداد / د. عماد عبدالسلام .

ـ التقاليد والأنظمة العلمية في المدرسة المستنصرية / أ. نبيلة عبدالمنعم .

ـ النسخ والناسخون في بغداد في العصر العباسي / د. نافع العبود .

ـ المدونات التاريخية عن بغداد حاضرة الخلافة (١٤٥ ـ ٦٥٦ هـ) / د. عبدالرحمن العزاوي .

ـ بغداد من خلال رحلة ابن جبير / د. عبدالواحد ذنون طه .

ـ مع رحلة ابن فضلان الى مدن البلغار والتوران (تشع

بغداد معالم حضارتها الى مختلف البلدان) / د. جمال رشيد احمد .

- احمد بن عبدالله البغدادي وكتابه (عيون اخبار الاعيان ممن مضى في سالف العصور والأزمان) / د. أمل السعدي .

- جريدة الزوراء البغدادية مصدرا لتاريخ العراق الحديث ١٨٦٩ - ١٩١٧ / د. ابراهيم خليل احمد .

- التعليم في بغداد : طبيعته وأساليبه من خلال الخطيب البغدادي / د. فاتق مصلح .

- تاريخ أول مدرسة صناعة في بغداد / أ. جاسم محمد حسن العدول .

- دور البويهيين في التخريب الاقتصادي ببغداد / د. خالد الجنابي .

- أثر بناء بغداد في ازدهار التجارة العباسية مع بلدان الشرق / د. عادل محيي الدين الألوسي .

- مستوى المعيشة في بغداد في عهد المنصور / د. عبدالحسين مهدي الرحيم .

- النشاط الفرنسي في بغداد في القرن التاسع عشر / د. صادق ياسين الحلو .

- بعض جوانب الحياة الاجتماعية في مدينة بغداد ومصادرها خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر / د. طارق الحمداني .

- المسكوكات الاعلامية في مدينة السلام / د. ناهض عبدالرزاق .

لقد أكدت هذه الندوة على عراقية اسم بغداد وعروبته استناداً الى ادلة عديدة مأخوذة من اقوال المؤرخين مثلاً قول ابن رستة : « بغداد اسم موضع كانت في تلك البقعة في الدهر القديم وهي ارض بابل » ومن اقوال المستشرقين وما كشفته التنقيبات الأثرية .

٦ - مار آبا الكبير - عصره وآثاره (٤٩٠ - ٥٥٢م) / للمدة من ١٢ - ١٣/٦/١٩٩٠ . .

عقد المجمع العلمي العراقي / هيئة اللغة السريانية ندوة ثقافية عن مار آبا الكبير (عصره وآثاره ٤٩٠ - ٥٥٢م) .

ومار آبا قبل ان يكون بطريركا ، كان عالماً ومعلماً ومفكراً ومؤلفاً ، تعلم وعلم في مدرسة نصيبين الشهيرة ، اتقن اللغات الشائعة والعلمية وقتذاك ، ناظر وجادل وتنقل في أهم الأوساط الفكرية ووضع جملة تآليف في ترجمة أسفار العهد القديم وشرح بعض أسفاره وله مؤلفات لاهوتية وجدلية وطقسية ، ومؤلفات قانونية في تنظيم شؤون الكنيسة بصفته رئيساً لها فاتسم عهده بعهد الاصلاح والازدهار رغم الظروف القاسية والاوضاع الصعبة التي واجهته في حياته .

وجاءت هذه الندوة احتفالاً بذكرى مرور الف وخمسمائة سنة على ميلاده ، وقد تضمنت البحوث التالية التي وقعت في محورين تاريخي وثقافي :

- عصر آبا الكبير / للأب د. لويس ساكو .
- سيرة مار آبا الكبير / للأب آلبير أبونا .
- آثاره القانونية / للأب د. يوسف حبي .
- لغته / للمطران اندراوس صنا .

والبحوث الاربعة نوقشت من قبل المعقبين والحضور في لربع جلسات ، ثم ختمت بالتوصيات .

٧ - الندوة القطرية السادسة لتاريخ العلوم عند العرب / للمدة من ١٦ - ١٨ / حزيران / ١٩٩٠ .

تحت شعار « تراث الامة العربية تجسيد لوحدتها وتعزيز لرسالتها » عقد مركز احياء التراث العلمي العربي الندوة القطرية السادسة لتاريخ العلوم عند العرب ، وقد تضمنت البحوث التالية التي القيت في ست جلسات وأبرزها :

- تنقيبات جامعة بغداد في البحث عن المدينة المدورة / د. عبدالعزيز حميد .

ـ تخطيط مدينة الكوفة وبنائها / أ. خالد خليل حمودي .

ـ أثر المناخ في تخطيط المدينة العربية التقليدية / د. حيدر كمونة .

ـ مدينة زبيد تسك في دار ضربها زمن دولة بني رسول نقوداً باسم الخلافة العباسية قبل وبعد سقوطها / د. محمد باقر الحسيني .

اثر الطبيعة على المسكوكات وطرق معالجتها / د. ناهض عبدالرزاق .

ـ منافع الجواهر والاحجار في آثار شمس الدين ابن الاكفاني / أ. صالح مهدي عباس .

ـ التاريخ الهجري / د. حسين محفوظ .

ـ نظام التوقيت في العراق القديم / د. فاروق الراوي .

ـ دراسة تحليلية في الرياضيات البابلية / د. رشيد الصالحي .

ـ المنعطفات الفيزيائية المميزة عند العرب / د. حميد مجول ، د. نعمة لفتة ، د. حسين محفوظ .

ـ استخدام مياه الينابيع المعدنية الطبية في التراث العراقي / د. ناهدة الطالباني .

ـ النباتات مصدر مبيد الحشرات / د. محمد حسن الحمود .

ـ الابداع التقني في التطعيم عند العرب / أ. عادل محمد علي .

ـ الابداع التقني في تربية نحل العسل عند العرب / د. عماد الحفيظ .

ـ الألم في الطب العربي / د. محمود الحاج قاسم .

ـ ابن خلدون ونظرياته التربوية / د. احمد حسن الرحيم .

ومن خلال المناقشات المستفيضة توصل المتندون الى التوصيات التي كان من اهمها :

ـ عقد ندوات خاصة عن (التواريخ والتوقيت والزمن عند العرب) و (تأصيل تخطيط المدينة العربية) .

ـ الاهتمام باجراء التنقيبات للكشف عن مدينة بغداد المدورة .

ـ تخصيص كرسي في الجامعات العراقية لتاريخ العلوم عند العرب .

ـ استخدام المصطلحات العلمية الحديثة جنباً الى جنب مع المصطلحات التراثية لتعميمها .

ـ الاهتمام بالينابيع والعُيون ذات المنافع الطبية والمنتشرة في مناطق مختلفة من القطر .

ـ رصد وتأصيل التحولات الكبرى في مسارات العلوم والمعارف عند العرب وتوثيقها في شكل موسوعة .

ـ توثيق الصلة بين المراكز العلمية التراثية العربية سيما المراكز المتواجدة في دول مجلس التعاون العربي .

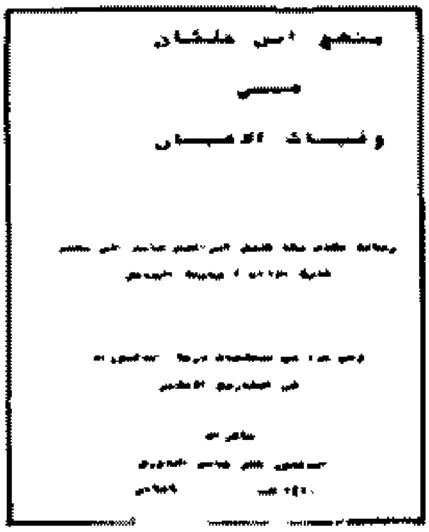
• • • • • •

رسائل جامعية

منهج ابن خلكان في وفيات الاعيان

د . منيب محمد بهجت

كلية الاداب / جامعة الموصل


منهج ابن خلكان

في

وفيات الاعيان

نوقشت في جامعة الموصل / قسم التاريخ بتاريخ ١٩٨٩/١٢/٩ رسالة طالب الدكتوراه خليل ابراهيم جاسم الموسومة (منهج ابن خلكان في وفيات الاعيان) .

تأتي رسالة الطالب في دراسة كتاب مهم من كتب التراجم التي تمثل نمطاً من انماط التدوين التاريخي ، للتعرف على فكرة التاريخ وهدفه ومضمونه في تراجم الكتاب على افتراض ان ابن خلكان يملك تصوراً محدداً يمثل مفهومه للتاريخ من خلال « دور النُخبة الاجتماعية » لتتبع التفصيلات الدقيقة في الكتاب . . على نحو ما يتضح ذلك في الجداول الثمانية التي تضمنتها الرسالة . .

جاءت الدراسة في خمسة فصول ، تناول الفصل الاول سيرة ابن خلكان ونشأته وتكوينه الفكري ، وابرز المؤشرات السياسية والاجتماعية والثقافية عليه واثر رحلاته وشيوخه في ثقافته الواسعة ، ووظائفه الادارية والتدريسية واثرها في مكانته في الدولة المملوكية مع تعريف موجز بالكتاب ودوافع الكتاب ، وخطة الكتاب وتاريخ التأليف ، والاشارة الى ذيول الكتاب ومختصراته ، وتراجمه الى اللغات الاخرى وطبعاته .

تضمن الفصل الثاني شكل التراجم ومضمونها من حيث تنظيم التراجم والاختلاف في حجمها والاحالات التي ثبتها ابن خلكان واسلوب المؤرخ في عرض التراجم ودوافعه في تثبيت التراجم الهامشية وفيما يتعلق بالمضمون وقفت الدراسة عند عناصر التراجم الاساسية بدأ بالاسم وانتهاءً بالوفاة من هذه العناصر النوازع الذاتية لابن خلكان واثرها في انتخاب التراجم .

واختص الفصل الثالث بدور النخبة الاجتماعية ، بما ميّز كتاب الوفيات عن سائر كتب التراجم ، وعرض لأسس التوزيعات الزمانية والمكانية للاعيان والاسس التي اعتمدها الاعيان في تكوين مكانتهم الاجتماعية واثرهم في المجتمع حسب اختصاصاتهم التي اشار اليها ابن خلكان .

تناولت الدراسة دوافع المؤرخ في الترجمة للاعيان السلبيين تجاه الأمة الى جانب الاعيان الايجابيين في المجالات المختلفة لتحديد مفهومه لهدف التاريخ استفاد الباحث ذلك من احكامه المختلفة على الاعيان .

اما الفصل الرابع فقد توقف عند مصادر ابن خلكان بأنواعها المختلفة ومنهجه في النقل من المؤلفات نقلاً حرفياً أو متصرفاً ومدى دقته في ذلك واثر المشاهدات العيانية والنقولات الشفهية في التراجم واسس النقد التي اعتمدها لمصادره .

تناول الفصل الخامس الاهمية الحضارية لتراجم ابن خلكان بمختلف ابعادها مجتهداً في ذلك لتشخيص دور العراق في هذا المضمار ، متوقفاً عند الأبعاد السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والجغرافية .

كان دقيقاً في اقتباساته من المصادر ، وأميناً حيث أشار الى ضياع مصدر معلوماته في بعض آخر وكان يسلك سبيل النقل الحرفي احياناً والتصرف في احيان اخرى ، وكان ينقد بعض الآراء الواردة في تلك النقول ، فقد حرص على اظهار اخطاء المؤرخين ، ومواضع التناقض في رواياتهم .

تنوعت مصادر الدراسة ومراجعها ، حيث تعلق قسم منها على سيرة ابن خلكان دون منهجه ممن عاصروه ، مثل ابن الشعار الموصلي (ت ٦٥٤ هـ) في عقود الجمان وأبو شامة (ت ٦٦٥ هـ) وابن عبد الظاهر (ت ٦٩٢ هـ) .

وممن ترجموا له بعد وفاته ، الـذهبي ٧٤٨ هـ ، والصفدي ٧٦٤ هـ ، وابن شاكر ٧٦٤ هـ ، واليافعي ٧٦٨ هـ ، والسبكي ٧٧١ هـ وغيرهم .. وتركزت معلوماتهم على سيرته ، وتشابهت هذه المعلومات عندهم .. ويستثنى اليافعي من بينهم حيث قدم ملاحظات نقدية حول مقدمة وفيات الاعيان .

وتتمثل اهمية المراجع الحديثة في وقوفها عند الجوانب الحضارية للكتاب وفي مقدمتها دراسة الدكتور احسان عباس وملاحظاته حول منهجه في مقدمته لتحقيق الكتاب وقد افاد الباحث منها كما افاد من البحوث الاخرى التي وقفت عند كتب التراجم العربية والاسلامية عموماً وقد نوه الدارس بأهمية كتاب الوفيات نفسه في استنباط الاحكام المتعلقة بالدراسة ، فهو يتصدر جميع المصادر في هذا المجال .

وخلصت الرسالة الى النتائج الاتية :

١ ـ في مجال فكرة التاريخ ، تمثل مفهوم ابن خلكان بدور النخبة الاجتماعية وظهرت نوازعه الذاتية في ذلك حيث تفوقت تراجم الفقهاء على سائر التراجم لكونه فقيهاً سليل اسرة فقهية ، وجاء الشعراء بالمرتبة الثانية لاهتمامه بالشعر ، وحبّه إياه ، ثم كان لرعاية الامراء اياه ، أثر حيث جازوا في المرتبة الثالثة .. وكان للانماط الثلاثة السابقة ، دورهم في المجتمع العربي الاسلامي حيث تكامل بهم الأبعاد : القانونية والثقافية والسياسية المؤثرة في المجتمع .

٢ ـ في مجال هدف التاريخ ، كشفت الرسالة عن أن المؤلف يقترن بأخذ العبرة التاريخية ، من خلال تراجمه المتنوعة ، السلبية والايجابية ، التي ادت ادوارها في التاريخ .. حيث تجد في الفئة الأولى نموذجاً ينبغي عدم الاقتداء بها وبالعكس في الفئة الثانية .

٣ ـ اما فيما يتعلق بمضامين الكتاب العامة ، فقد لاحظت الدراسة :

أ ـ اتسمت التراجم بالشمول المطلق حيث تنوعت التراجم تنوعاً كبيراً على مدى سبعة قرون على امتداد العالم الاسلامي ، ويكاد ينفرد ابن خلكان في هذا المنهج .

ب ـ لم يلتزم ابن خلكان بالمنهج الذي رسمه لكتابه في مقدمته ، فلم تأتِ التراجم وفق حروف المعجم ، كما جانب الاختصار في تراجمه ، على نحو ما يتضح في تراجم حرف الياء .. ولم يلتزم بالاحالات التي وعد بها خلال بعض التراجم .

جـ ـ ظهر من خلال التراجم البعد الحضاري للعراق ، في مختلف الاختصاصات التي عرف بها المترجم لهم ، واظهر اهتماماً بتتبع الانساب ، والنتاجات النحوية واللغوية ، ونقده للحركات الشعوبية في المجتمع .

بعد أن عرفنا بمضامين الرسالة وأبرز النتائج التي توصلت اليها ، لا بد ان نشير الى ابرز المحاور التي دارت عليها مناقشة الرسالة حيث تألفت لجنة المناقشة من خمسة اعضاء هم :

١ ـ د. بشار عواد معروف ـ رئيساً .
٢ ـ أ . د. حسين علي محفوظ ـ عضواً .
٣ ـ د. محمد جاسم المشهداني ـ عضواً .
٤ ـ د. شاكر محمود عبدالمنعم ـ عضواً .
٥ ـ د. خضير جاسم الدوري عضواً ومشرفاً .

نورد بعض الآراء التي نوقش فيها الطالب .

فقد اتفق المناقشون على عدد من الملاحظات ، لا سيما فيما يتعلق بالعنوان الذي كان يمنح خصوصية منهجية لابن خلكان انكرها المناقشون وانتهى الأمر بتغيير عنوان الرسالة = منهج ابن خلكان في تدوين التاريخ الى العنوان الذي ابتداه آنفاً .

وقد اشاد الدكتور حسين محفوظ بجهود الطالب ، وتحاور معه حول تحديد مهن المترجم لهم والاهتمامات الاجتماعية .. ونبه الطالب الى ضرورة التفريق بين الكنى الحقيقية ، والكنى الاجتماعية .

اما الدكتور المشهداني فقد طرح خمس عشرة سؤالاً تتعلق بتفصيلات البحث ومضامينه ، ورأى ان الطالب لم يستوف الافادة من الجداول الثمانية التي صنعها بالاستعانة بالحاسوب . كذلك أكد على ضرورة التوازن في ايراد الشواهد للاعيان المترجم لهم .

اما الدكتور بشار فقد اجرى موازنة بين ابن خلكان والذهبي (ت ٧٤٨ هـ) ، ورأى عدم وضوح المنهج عند الأول وامتياز الثاني به ، اما تقسيم الاعيان الى ايجابي وسلبي فهو ليس لابن خلكان بل انطباعات المؤرخين الذين نقل عنهم .. وقد أبان الطالب بأن هذه الاحكام نوعان نوع نقله فضلاً عن المؤرخين السابقين ، وهو في ذلك موافق لهم ، وآخر يتعلق بالاعيان الذين كانوا في عصره ، اصدر احكامه فيهم ، وكان يميز آراءه بعبارة « قلت » أو « رأيته » .

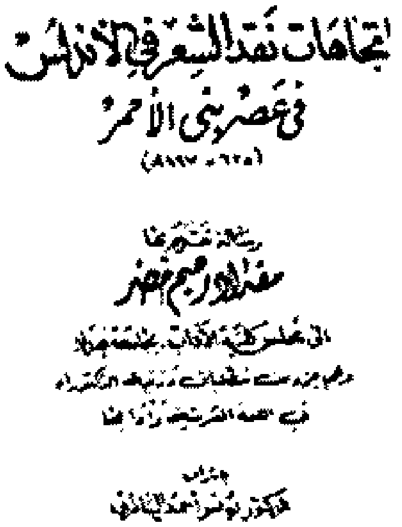
كذلك نبه الطالب الى ضرورة استخدام اسم الشهرة حين ذكر الشخصيات كما هو معروف لدى جمهور الدارسين بينما الاسم يختلط مع الآخرين .

اما الدكتور شاكر فقد أنكر ان يكون لابن خلكان منهج خاص في تدوين التراجم ، فهو لا يملك رؤية تاريخية محددة في تدوين التاريخ ، لا سيما وقد انفرد بهذا الكتاب فليست له مصنفات تاريخية اخرى .

إتجاهات نقد الشعر في الأندلس في عصر بني الأحمر

(٦٣٥ – ٨٩٧هـ)

قدمها: شوكة بهنام


اتجاهات نقد الشعر في الأندلس
في عصر بني الأحمر
(٦٣٥ – ٨٩٧هـ)

نوقشت في كلية الاداب / جامعة بغداد ـ قسم اللغة العربية رسالة طالب الدكتوراه مقداد رحيم خضر الموسومة (اتجاهات نقد الشعر في الاندلس في عصر بني الاحمر) باشراف الدكتور يونس السامرائي .

تنقسم الرسالة الى تمهيد واربعة فصول ، عرض الباحث في التمهيد عرضاً سريعاً النشاط النقدي في الاندلس عموماً ، ليتواصل فيه مع الآراء النقدية في عصر بني الاحمر .

وجاء الفصل الاول مختصاً بدراسة النقد النظري : مفهوم الشعر وبواعثه ، وكيفية عمل الشعر ، والمطبوع والمصنوع ، وفضل الشعر ، والاسلام والشعر .

والفصل الثاني خصه بالنقد التاريخي للفنون الشعرية وشعر الشعراء والمفاضلة بينهم .

والفصل الثالث كان لاختيار النصوص المعتمد على الاختيار الفني والموضوعي وصنع الدواوين .

والرابع كان للنقد الفني : ويتضمن شكل القصيدة : لغتها ، اسلوبها وفنون البلاغة .

إن دراسة حركة نقد الشعر في عصر بني الاحمر امتدت الى ما يزيد على مائتي وستين عاماً تجاوز فيها عدد النقاد المائة ناقد ، كان لهؤلاء النقاد مفهوم خاص للشعر لا يخلو من جدة وطرافة ، ووضعوا المصطلحات الخاصة به ، وقد أشار البحث الى عدد كبير من الكتب والمصنفات التي لم تصل الينا ، وكشف عن وجود عدد كبير من المخطوطات التي تناولت جوانب من نقد الشعر ، وكان لضياع الآثار التي تركها جلة من نقاد هذا العصر ضياع مقاوت القدر لجهودهم .

وقد ظهر من خلال البحث ان الشعر كان يتمتع بمكانة مرموقة في الحياة الثقافية ، ونقد الشعر كان فيه بعض التأثر

يمثله في المشرق .

وقد وجد في هذا العصر نقاد لهم أثر كبير في إثراء الحركة النقدية في الشعر من أمثال الرندي والقرطاجني وابن الخطيب وابن خلدون وابن سعيد وغيرهم ، وقد كان لبعضهم كتب خاصة في النقد الادبي ؛ فالرندي له كتاب نقد فيه البناء الفني للقصيدة ، وكذلك حازم القرطاجني الذي تفرد بتوجيه النقد وجهة ارسطية ، اضافة الى جهود اخرى في الخيال والموسيقى في الشعر ، وأرخ ابن سعيد لفنون الشعر في المشرق مثل : الدوبيت والكان كان والموالبا ، وفي الاندلس مثل الموشح والزجل ، وعرف ابن الخطيب بالترجمة لعدد كبير جداً من الشعراء والوقوف على مختارات كثيرة من اشعارهم وضعها في مؤلفات عديدة ، وكذلك الوشاحين في كتابه جيش التوشيح .

وتبين ان نقاد هذا العصر لهم موقف دفاعي رصين عن الشعر وفضله واهميته ، وقد اسهم علية القوم بنصيب في نقد الشعر الذي لم يقتصروا فيه على الشعر القريض وانما تجاوزوه الى نقد الشعر العامي .

وقد أحسّ النقاد بأثر البيئة والمستوى الاجتماعي والطبقي والثقافي وقسموا الشعراء المترجم لهم على هذا الاساس ، واهتموا بصنع الدواوين التي حفظت التراث الشعري .

وقد أثار فن التوشيح في الاندلس الصراع النقدي كفن جديد ينشد الحرية والانفلات من القيود . .

وكان لرجال الدين اثر كبير في توجيه الشعر الى ما يتفق والشريعة الاسلامية ، وحرص النقاد حرصاً شديداً على سلامة لغة الشعر واهتموا بروايته وإقرائه وعروضه .

وكان للنقد التاريخي دور فعال في نقل آراء كثير من نقاد الشعر من خلال التراجم ، وقد حاول الباحث تصحيح ما وجده من الأوهام التي وقع فيها المؤرخون في نسبة الكتب او التواريخ أو الاسماء .

وتبين ان البحث في السرقات الشعرية كان لنقاد الاندلس في هذا العصر منه نصيب وافر ، وعرف من خلالهم فن البديعيات الذي سبق فيه ابن سهل الاندلسي كما سبق ابنُ سعيد صفيَّ الدين الحليَّ في التأريخ للفنون غير المعربة في المشرق ، فدل الاندلسيون من خلال جهودهم النقدية على شخصية نقدية مبدعة ومبتكرة .

لقد نالت هذه الرسالة الثناء من قبل المناقشين لاهمية موضوعها وضرورته كونه يؤرخ لاخطر مرحلة في حياة الاندلس بأسلوب جيد وكتابة رصينة خالية من الأخطاء النحوية .

وقد أُخذ عليه وجود اقتباسات لأشعار مشرقية في حين تقل اقتباسات الاشعار الاندلسية ، وكان ذلك بسبب ان النقاد الاندلسيين دار نشاطهم على المشرق على الرغم من انهم نقاد اندلسيون .

كما اعترض على عد حازم القرطاجني وابن خلدون وابن عربي اندلسيين كونهم غادروا الاندلس وسكنوا مدناً اخرى مدة طويلة ، لكنهم تثقفوا في الاندلس ونهلوا منها علومهم لذلك يعدهم جميع المؤرخين من نقاد الاندلس .

وقد تساءل المناقشون : ما علاقة التراجم بالنقد ، فالجواب ان التراجم تعد الان لون من ألوان الاتجاهات التاريخية في النقد لأنها تقف على جزئيات حياة الشاعر وخصوصياته عند تحليل نصوصه الشعرية .

وقد وُجد في التمهيد فجوة في التاريخ للنقد الاندلسي ، فقد تجاوز الباحث عصرَ الموحدين ، وكانت حجته أنه ارخ للقرون وليس للعصور الاندلسية وعصر بني الاحمر يبدأ قبل منتصف القرن السابع في حين أنه أرخ لابن شهيد ولابن بسام المتوفى سنة (٥٤٢ هـ) وحينذاك تنعدم الفجوة .

ولم يحاول الباحث مقارنة النقد الاندلسي بالنقد المشرقي مع انه ادب امة واحدة تنطق اللغة العربية وشعرها مكتوب بلغة العرب ، وكان رد الباحث انه غير معني بالمقارنة ، وانا ارى ان المقارنة ضرورية جداً لان الأفكار واحدة والمقارنة توضح المبتكر من المقلد وصاحب الرأي الأول من التابع .